PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

MARTIN HEIDEGGER — pišu: I. Urbančič o biti nihilizma, Z. Posavec o kraju filozofije u djelu M. Heideggera i B. Despot: Što jest pitanje ▲ KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA — pišu H. D. Bahr, D. Rei, P. Quarello, D. M. Borchet, Z. Levy, D. H. De Grood ▲ DISKUSIJA — A. Diemer o pozitivizmu, marksizmu i fenomenologiji ▲ PRIKAZI i BILJEŠKE — pišu: Bl. Despot, T. Meyer, V. Simeunović, R. Supek, P. Vranicki, o knjigama: A. Gorza, G. Rohrmosera, G. K. Kaltenbrunnera, G. Friedmanna, M. Horkheimera, T. W. Adorna, i E. Fischera ▲ ODJECI — S. Žuravicki o Stvaralačkom marksizmu ili ljevičarskom »radikalizmu«

MARTIN HEIDEGGER
KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA

1 · 1971

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAN KANGRGA, IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Glavni i odgovorni urednici:

GAJO PETROVIĆ i RUDI SUPEK

Sekretar redakcije:

BRANKO DESPOT

Tehnički urednik:

MIROSLAV JILEK

Članovi redakcijskog savjeta:

KOSTAS AXELOS (Pariz), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Rim), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO ČVJETIČANIN (Zagreb), MLADEN ĆALDAROVIĆ (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), † LUCIEN GOLDMANN (Pariz), ANDRÉ GORZ (Pariz), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Beč), AGNES HELLER (Budimpešta), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Varšava), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Prag), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), HENRI LEFEBVRE (Pariz), GEORG LUKÁCS (Budimpešta), SERGE MALLET (Pariz), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budimpešta), KURT WOLFF (Newton), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Izdavač:

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO, ZAGREB

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigoveznica »Joža Rožanković«, Sisak, telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 28, telefon 440-449. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korica: Irislav Meštrović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, JANUAR — FEBRUAR 1971. GODINA VIII — BROJ 1

M. HEIDEGGER

Ivan Urbančič / Bit nihilizma kao bit metafizike . . . 3
Zvonko Posavec / O kraju filozofije u djelu Martina Heideggera 17
Branko Despot / Što jest pitanje? 25

KORČULA 1970.

Hans-Dieter Bahr / Historijski materijalizam u Hegelovoj filozofiji povijesti 31
Dario Rei / F. Balbo i hegelovska dijalektika 51
Donald M. Borchet / Utjecaj Hegela u savremenoj Bog-jc-mrtav teologiji 55
Zeev Levy / Franz Rosenzweig i Hegelova filozofija . . 67
David H. De Grood / Lenjin i Nova ljevica 73
P. Quarello / Nova ljevica i neposredna demokracija . . 95

DISKUSIJA

Alwin Diemer / Pozitivizam, marksizam, fenomenologija 115

PRIKAZI I BILJEŠKE

Blaženka Despot / Andre Gorz: Radnička strategija i neokapitalizam 127
Thomas Meyer / Günter Rohrmoser: Das Elend der kritischen Theorie 130
Vojin Simeunović / Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Hegel und die Folgen 135
Rudi Supek / Georges Friedmann: Moć i mudrost 143
Predrag Vranicki / Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklörung 146
Predrag Vranicki / Ernst Fischer: Erinnerungen und Reflexionen 146

ODJECI

Sewerin Żurawicki / Stvaralački marksizam ili ljevičarski »radikalizam«. 149

OBAVIJESTI

Obavijest redakcije »Praxis« . . 166

BIT NIHILIZMA KAO BIT METAFIZIKE:

Ivan Urbančič

Ljubljana

Knjigu pod naslovom »*Evropski nihilizam*« izdao je Heidegger 1967. godine, ali je tekst te knjige u cjelini bio tiskan već godine 1961. u mnogo opširnijem djelu koje nosi naslov »*Nietzsche*« i koje u dva obuhvatna sveska sadrži niz Heideggerovih predavanja na univerzitetu u Freiburgu održanih od 1936. do 1940. godine kojima je autor dodao još nekoliko rasprava nastalih od 1940. do 1946. godine.

Godine 1967. izdanu knjigu »*Evropski nihilizam*« o kojoj ovdje govorim sačinjavaju dakle samo dva poglavlja (V i VII) knjige »Nietzsche II«, od kojih je prvo pod naslovom »Evropski nihilizam« nastalo godine 1940. a drugo pod naslovom »Bitkovno-povijesna određenost nihilizma« godine 1944. do 1946.

Bez obzira na opisani »način postanka« knjiga »Evropski nihilizam« ipak nikako nije samo iz šire cjeline istrgnuti, u sebi nezaokruženi odlomak ili torzo. Baš suprotno: »Evropski nihilizam« je centralni tekst ne samo knjige »Nietzsche«, nego čitavog Heideggerovog razumijevanja povijesti evropske metafizike odnosno filozofije. U njemu je Heidegger naznačio cjeloviti lik svojeg razumijevanja cjelokupne evropske metafizike od početka u staroj Grčkoj do Nietzschea i tek pregled tog cjelovitog lika omogućuje nam da unutar tog lika s razumijevanjem situiramo Heideggerove analize različitih metafizičkih pitanja iz povijesti metafizike, da situiramo njegova promišljanja misaonih postavki pojedinih filozofa, pojedinih metafizičkih epoha itd. koja nalazimo na mnogim mjestima u drugim njegovim djelima.

Ako je tome tako, tada taj 1967. godine u posebnoj knjizi ponovno izdani tekst »*Evropski nihilizam*« ima ne samo dovoljno razloga za takvo »preštampavanje«, već po svojem značenju spada među centralna djela cjelokupnog Heideggerovog misaonog nastojanja, jer je pitanje razumijevanja metafizike i njezine povijesnosti odlučujuće za svako bitno mišljenje. Činjenica, da je

Heidegger to svoje odlučujuće promišljanje povijesti metafizike izdvojio iz opsežnijeg djela i izdao ga u posebnoj knjizi četvrt stoljeća poslije njegovog nastanka, dakle kada je već imao pregled nad gotovo čitavim svojim misaonim putom, svjedoči o tome da je time htio posebno potcrtati njegovo *bitnije* značenje.

Usprkos tome navedeno je Heideggerovo djelo pisano čitko i jasno, u njemu se nalazi srazmjerno malo one zamršene nove terminologije koju nalazimo u mnogim drugim njegovim djelima i koja ponekog zastrašuje. Ipak treba odmah reći da Heideggerova rasprava o evropskom nihilizmu ni u kojem slučaju nije napisana u stilu neke popularne esejističke filozofske rapsodije, a još manje kao neka popularizacija njegove misli, već je ona zapis istinskog mišljenja sa njegovom njemu primjerenom *strogošću.*

Budući da se dakle radi o takvom istinskom mišljenju koje promišljajući bit evropskog nihilizma promišlja bit evropske metafizike i budući da se takvo mišljenje izvršava — kako sam Heidegger kaže — samo kao *razgovor* mislioca s onim što je jednom već bilo mišljeno i kao takvo još je uvijek vrijedno promišljanja, *tada je spomenutu Heideggerovu raspravu moguće jednostavno razumjeti bez neke izuzetne upućenosti ili specijalistički detaljnog poznavanja povijesti metafizike.* Takvo razumijevanje dakako pretpostavlja da tom tekstu pristupimo ne samo s izvjesnom dozom pripravljenosti za sudjelovanje u tom misaonom *razgovoru,* nego i bez ikakvih predrasuda, a posebno bez već nepromjenljivo utvrđenih mnijenja o metafizici, filozofiji, njihovim pitanjima i načinima odgovaranja. *Misaoni razgovor* s misliocima iz povijesti metafizike sam donosi bitne misli tih mislilaca i tako također sam omogućuje naše razumijevanje razgovora s njima, dakako ako smo spremni taj razgovor slijediti, tj. *sudjelovati u njemu,* što još nikako ne znači samo slijepo pristati na sve izrečeno u takvom razgovoru, a dakako isto tako niti unaprijed kritički znati više od samog razgovora.

Za svako *dublje* razumijevanje te Heideggerove rasprave, dakle za takvo razumijevanje koje bi moglo također *primjerno prosuditi* da li Heideggerov razgovor sa misliocima iz povijesti evropske metafizike i pogađa povijesno danu i neproizvoljnu bit metafizike, nezaobilazni je preduvjet podrobno poznavanje povijesti evropske metafizike i filozofije. *No, i to poznavanje ako je samo historijsko,* samo površna iako faktografski vrlo podrobna upoznatost sa različitim mnijenjima filozofa, upoznatost koja zbog svoje gole historičnosti ne dopire u bitkovno-*povijesnu* dimenziju metafizičkih pitanja i odgovora, koja dakle ne dopire tamo odakle svaka istinska metafizika sudbinski pogađa svagdašnjeg čovjeka u njegovom povijesnom ovdje i sada, za temeljito i odgovarajuće razumijevanje tog Heideggerovog promišljanja *sasvim je nezadovoljavajuće.*

U nastavku ovih napomena želim prije svega upozoriti na neke odlučujuće tačke na putu Heideggerovog promišljanja nihilizma. Već sam spomenuo da Heidegger — misleći bit evropskog

nihilizma — misli zapravo bit evropske metafizike. Na prvi pogled izgleda to čudno i neobično. Čini se naime da nihilizam nema prave veze s metafizikom, a još manje da bi ga se moglo misliti *kao* metafiziku. Zar nam metafizika nije u sjećanju kao ona »disciplina« filozofije koja pokazuje ili daje (ili bar to namjerava) čitavoj filozofiji, čitavom ljudskom znanju i čak samom životu čvrsto tlo i temelj, a u kojoj veliko značenje ima *teologija*, tj. učenje o bogu, što nam se sve čini da je zapravo daleko od nihilizma kojeg obično u pameti imamo kao nešto rastvarajuće, razdiruće, ubitačno, prezreno, u svakom slučaju kao nešto negativno. Ako smo slučajno »obaviješteni« o Nietzscheovoj »filozofiji« tada još možemo prihvatiti to povezivanje *Nietzscheove* »filozofije« i nihilizma, ali nam se i tada postavlja pitanje je li Nietzscheova misao uopće metafizika.

Takva i slična mnijenja proizlaze zapravo iz metafizike same kao neko njeno razvodnjavanje i kako dugo se zadržavamo u takvim mnijenjima, tako dugo mora nam bit metafizike i bit nihilizma nužno ostati sakrita. Upravo stoga potrebno je ukratko naznačiti Heideggerov put promišljanja metafizike kao nihilizma.

Heidegger polazi od činjenice da je nihilizam kao zbivanje evropske povijesti po prvi puta iscrpno i temeljito mislio *Nietzsche*. Heideggerov misaoni razgovor o nihilizmu započinje stoga kao razgovor s Nietzscheom i to najprije o tome što Nietzsche misli s nihilizmom i kako ga misli. Promišljanje mu pokazuje da se Nietzscheovo poimanje *nihilizma* nikako ne može razumjeti *odvojeno od jezgra* njegovog cjelokupnog mišljenja, naime odvojeno od njegovog poimanja *prevrednovanja svih vrijednosti, volje za moći, vječnog vraćanja istog i natčovjeka*. Zadatak promišljanja Nietzscheovog poimanja nihilizma tako se Heideggeru proširuje na promišljanje cjeline Nietzscheovog mišljenja koje se u tom promišljanju pokazuje kao prava metafizika unutar koje neodvojivo stoji i Nietzscheovo poimanje nihilizma kao povijesnog zbivanja.

To Heideggerovo promišljanje Nietzscheove metafizike koje samo sobom mora donositi odnosno izvoditi glavne strukturne crte te metafizike stoga se kadgod pričinja kao da se »identificira« s izvođenim crtama Nietzscheove metafizike. Uz tu vrlo značajnu »činjenicu« treba napomenuti da nam je takvo »identificiranje« sa Nietzscheovom, kao i sa svakom pravom metafizičkom pozicijom u povijesti metafizike moguće ne samo u izvanjski historijskom značenju (da naprosto naučimo neke teze i bez-misleno ih ponavljamo), već je to u bitnom smislu čak neophodno ako je istina da svaka prava metafizika u evropskoj povijesti — bez obzira na svoje dalje ili bliže, historijski odredljivo vrijeme nastanka — povijesno nikada nije prošla u nekoj *ravnodušnoj* prošlosti, nego nas u našem vlastitom povijesnom ovdje

i sada u *biti* pogađa; tj. ono u njoj mišljeno pridolazi kao bivše[1] iz naše *budućnosti* u našu povijesnu sadašnjost, uvijek je još pred nama i čeka nas, pridolazi nam kao buduće* i tek tako nosi neku *povijesnost* čovjekove biti. Kad tome ne bi bilo tako, promišljanje bi prošlih metafizičkih pozicija bio sasvim neobavezan postupak, puko bavljenje nečim što za nas ima samo sasvim ograničeno, školsko značenje. U navedenom smislu Heidegger se svakako »identificira« sa izvođenom Nietzscheovom metafizikom; po svoj prilici bez toga se ni jedna metafizika ni ne može *primjerno razumjeti.* No, promašili bismo smisao vlastite povijesnosti ako bismo mislili da smo sasvim podređeni bivšem jer, baš suprotno, tek svojom izručenošću toj povijesnosti i njenom bivše-pridolazećem čuvamo ujedno svoju *bitnu slobodu razgovora* sa bivšim koje nas u biti pogađa. Taj u opisanom smislu povijesni, za čovječnost čovjeka odsudni odnos bitne *obaveznosti* metafizici, a ujedno mogućnost bitne *slobode* od nje čuva Heidegger ne samo u promišljanju jezgra Nietzscheove, nego i svake metafizike iz cjelokupne evropske povijesti i to ne samo u djelu o kojem je riječ, nego u svim svojim djelima. Takav odnos naspram metafizike omogućen mu je na osnovu uvida u *jedinstvenost* biti čitave dvetisućgodišnje zapadne metafizike. To je sudbinsko-povijesni odnos naspram metafizike koji se dakle — ukoliko je sudbinsko povijestan — ne tiče samo Heideggerove osobe, osobe jednog filozofa, nego naše »svjetske« povijesti, tj. nas samih, današnjeg čovječanstva (bez obzira na to kakav stav zauzimamo prema Heideggeru). Iz takvog odnosa moguće je tek vidjeti cjeloviti lik metafizike u čitavoj njenoj povijesti. Nietzscheova misao pokazuje se Heideggeru kao metafizika zato što Nietzsche daje poseban — prevratan — odgovor na pitanje koje je odlučujuće za čitavu povijest zapadne metafizike, naime na *pitanje o bivstvujućem u cjelini i čovjekovom odnosu naspram nekako objašnjenog bivstvujućeg u cjelini.* Osnovna metafizička stanovišta koja u svojoj istosti ipak nisu jednaka razlikuje Heidegger s obzirom na slijedeća četiri gledišta.

1. prema načinu kako je određen čovjek, kako sam sebe zna;
2. prema poimanju bitka bivstvujućeg;
3. prema poimanju istine bivstvujućeg;
4. prema određenju odnosa između čovjeka i bivstvujućeg.

Budući da Nietzscheovo poimanje nihilizma kao zbivanja evropske povijesti nije moguće odvajati od njegovog poimanja

---

1) Našu riječ »bivše« možemo ovdje saslušati na jedan neuobičajen način: bivše kao biu-še ili »bil-še« (bio-još). Ona nam sada govori o nečem što je *bilo* i ujedno *još jest*, odnosno tek će biti. Riječi 'prošlo' i 'minulo', kao što se vidi, to ne dozvoljavaju. (U hrvatskom jeziku ne dozvoljava takav izvod niti riječ 'bivše' tako da on nije doslovno prevodiv. *Napomena prevodioca).*

*) Autor u originalu upotrebljava riječ 'prihodnost' koja direktno sugerira smisao pridolaženja za koji u hrvatskom jeziku ne raspolažemo odgovarajućim terminom. *Nap. prev.*

prevrednovanja svih vrijednosti, volje za moć, vječnog vraćanja istog i natčovjeka, što u svom nerazdvojivom jedinstvu predstavlja Nietzscheovu metafiziku i budući da Nietzsche najoštrije pobija čitavu dotadašnju evropsku metafiziku (a s njom etiku, moral, religiju itd.), koju drži platonizmom, predbacujući joj *zanijekanje* jedino istinitog zemaljskog života u ime tome životu transcendentnih »ideja« (to je za njega izvjesni nihilizam), moglo bi se ponovo iz toga zaključiti da se *metafizika* može misliti *kao nihilizam* samo ukoliko imamo na pameti ovu *Nietzscheovu* metafiziku. U tom slučaju rekli bismo naime: *Nietzscheova* metafizika je nihilizam kod čega bismo se držali prilično proširenog mnijenja, da je volja za moć, kako ju je izrekao Nietzsche, nihilistička jer niječe sve ljudske vrijednosti, a ipak je jasno da čovjek ne može biti bez ikakvih vrijednosti. No, takvo se mnijenje nikako ne može održati i Heidegger se pri promišljanju biti nihilizma ne može kod njega zaustaviti. Dvije stvari naime govore protiv njega: najprije sama Nietzscheova metafizika, a zatim i metafizika prije Nietzschea, čitava njena bitna povijest.

U Nietzscheovoj metafizici je naime volja za moć temeljna (bitna) crta *svega bivstvujućeg u cjelini*, stoga se ovdje u toj svjetlosti razotkriva i povijest. I sama metafizika, kako je u neko povijesno vrijeme nastala, tu je — kao i sve povijesno — po svojoj biti izraz jednog oblika volje za moć. Budući je ta metafizika za Nietzschea platonizam, dakle nijekanje jedino istinskog zemaljskog života u ime ovakvih ili onakvih »ideja«, tada se u svjetlu volje za moć ta metafizika pokazuje kao izraz *nemoći za moć* (tj. za jedini istinski zemaljski život u njegovom *kruženju rasta i propadanja*). To je za Nietzschea nihilizam, ali ne onaj za kojeg se *on zauzima*. Drugi oblik nihilizma pokazuje se Nietzscheu kao raspad vjere u one zemaljskom životu transcendentne »ideje«, uslijed čega zemaljski život bez jedinstvenog transcendentnog smisla *izgleda nevrijedan*, besmislen, *»ne isplati se više«!* Ni za taj nihilizam ne zauzima se Nietzsche, jer mu je prvenstveno do toga da *savlada* sputavajuću nemoć tog pesimističkog nihilizma. Slijedeći oblik nihilizma pokazuje se kao *zanijekanje* tog zemaljskog života samog koji zbog raspada vjere u one »ideje« izgleda nevrijedan; taj je nihilizam dakle nemoćno težénje ka ničem ili čak aktivno uništavanje koje hoće (znajući to ili ne) baš to u-ništ-enje svega. Nietzsche odlučno pobija i taj oblik nihilizma. *Nihilizam* za kojeg se on zauzima i kojeg razumije kao razrješenje svih nabrojenih (koji niječu istinski, zemaljski, tjelesni život) nihilizama, jest *ekstatički nihilizam* koji s onu stranu tradicionalno metafizički određene razlike između dobra i zla vidi i *djelatno postavlja* taj jedini istinski, zemaljski, »tjelesni« život (dakle volju za moć) kao jedinu mjeru svakog postavljanja *vrijednosti* kao perspektivnih *uvjeta* takvog života, a time svakog djelovanja i nastojanja i stoga *niječe, djelatno odstranjuje i uništava* (zato jest »nihilizam«) svako neodgovarajuće vrednovanje toga života po transcendentnim — pa ma kakve

bile — »idejama«, a s njima i čitavu prijašnju metafiziku, moral, etiku, ukratko čitavu filozofiju, religiju, čistu znanost itd. kao nosioce tih »ideja«. Time dakle što razara svu prijašnju »metafiziku«, tj. cjelokupan sklop čovjekovog *samorazumijevanja* i njime posredovanog djelovanja, vidi Nietzsche savladane i sve prije nabrojene oblike nihilizma. Nietzsche prema tome nije mislio da čovjek ne treba imati nikakve vrijednosti, nego samo to da sve te vrijednosti sebi svjesno postavlja jedino istinski zemaljski život (tj. volja za moć) za svoj rast, kao perspektive vlastite moći, dakle kao uvjete bivanja na način moći. Svoj ekstatički nihilizam Nietzsche je stoga razumio kao *pozitivno* prevladavanje i odstranjenje svih prijašnjih nihilizama; u *tom* i samo u tom smislu možemo govoriti o Nietzscheovoj metafizici kao o nihilizmu.

Ako Nietzsche čitavu prijašnju metafiziku u njenoj cjelokupnoj povijesti objašnjava iz svoje metafizike kao izraz nekog samog sebi prikrivenog oblika volje za moć koju određenije označava kao nemoć za moć (za zemaljski i samo zemaljski život) i stoga je ta metafizika nihilistička u smislu prije navedenih (»negativnih«) oblika nihilizma, te ako takvo *vrijednosno* objašnjenje povijesti metafizike nije proizvoljno i samovoljno, tada ipak ostaje odlučno pitanje, odakle izvire ta vrijednosna misao sama, *gdje metafizika volje za moć ima svoj bitni povijesni izvor*, što je ujedno i pitanje o bitno povijesnom izvoru nihilizma, ako je naime nihilizam po prvi puta mišljen u Nietzscheovoj metafizici. To pitanje postavlja Heidegger s obzirom na Nietzscheovu metafiziku volje za moć kao i s obzirom na njegovo u toj metafizici dano *objašnjenje povijesti* metafizike. Kako sam Heidegger kaže na jednom mjestu rasprave o nihilizmu, na krug tih pitanja stavlja on težište svojih promišljanja. Tim pitanjima Heidegger pridaje toliku važnost zbog toga što se s odgovorom na njih odlučuje o tome, da li je metafizici volje za moć nužno pripadna vrijednosna misao zaista odlučujuća u čitavoj evropskoj metafizici (kako se to može vidjeti iz metafizike volje za moć), ili je metafizika volje za moć sa svojom vrijednosnom mišlju samo *jedno*, doduše povijesno neproizvoljno krajnje ispunjenje i dovršenje čitave metafizike, što bi značilo da metafizika kao takva mora sadržavati u sebi izvjestan — s obzirom na apsolutni subjektivitet volje — bitniji temelj. S tim pitanjem iskušava se — o bitnoj odgovornosti metafizike volje za moć — ujedno bitna *sloboda razgovora sa* metafizikom volje za moć, a s njome i sa svakom metafizikom. Niti robovska podređenost i nemoć niti preuzetna kritičnost i pobijanje ne dopiru do te *svojevrsne dopustljivosti* razgovora sa metafizikom koja se dopustljivost otvara s tim pitanjem i proizlazi iz čovjekove slobode, shvaćajući metafiziku upravo u njenoj sudbinskoj povijesnosti. Odgovaranjem na ta pitanja odlučuje se stoga i o mogućnosti ili nemogućnosti samog Heideggerovog mišljenja koje stoga ni u kojem slučaju ne možemo shvaćati kao samo Heideggerovoj

osobi pripadnu prigodu koja bi mogla za svakog drugog i za nas same biti nešto ravnodušno neobavezno, nešto što nas ne pogađa, stoga je moramo razumjeti kao bitno povijesnu i stoga i nas same u našoj vlastitoj povijesti pogađajuću prigodu.

Upravo zbog onog prije spomenutog pitanja mora Heidegger pri promišljanju biti nihilizma nužno promišljati ne samo Nietzscheovu metafiziku, gdje je nihilizam po prvi puta mišljen kao povijest, nego — u principu — i cjelokupnu prijašnju metafiziku. Tako ga promišljanje bitnog »perspektivizma« i »stajališnosti« vrijednosne misli za koju je *vrijednost* uvijek samo gledište rasta ili smanjivanja moći nekog centra moći, dovodi do Leibnizovog poimanja smisla *perceptio-a* i *appetitus-a* kao onog čemu je kod pred-stavljanja bivstvujućeg uvijek svojstvena izvjesna tačka gledanja (vlastito stajalište). Tako ga — nadalje — Nietzscheov govor o najvišim *vrijednostima kao kategorijama* nužno upućuje natrag k Aristotelu, a Nietzscheov govor o kategoriji »jedinstvenosti bitka« kao vrhovnoj vrijednosti pokazuje čak natrag ka Parmenidu. Promišljanje Nietzscheove kritike i otklanjanje Descartesa navodi Heideggera na podrobno promišljanje odnosa između Nietzscheovog i Descartesovog mišljenja i pokazuje mu bitno povijesnu, unutarnju zavisnost metafizike volje za moć od kartezijanskog uspostavljanja novovjekovnog subjektiviteta u njegovoj samoizvjesnosti (kod čega se na to ne misli kao na neki izvanjski »utjecaj«). Time se metafizika volje za moć pokazuje kao najveća pobjeda Descartesovog mišljenja u kojem je u stavu *cogito, ergo sum* čovjek po prvi puta sam postavljen *kao subjekt i mjera svega bivstvujućeg*, jer je kod Nietzschea čovjek kao volja za moć bezuvjetna mjera svega bivstvujućeg koja iznad sebe ili izvan sebe ne dozvoljava ništa što bi je određivalo a isto tako ništa takvoga ne nalazi. U vezi s time mora Heidegger odgovoriti na pitanje o odnosu između tog Descartesovog stava i Protagorine izreke *o čovjeku kao mjeri svih stvari;* vanredno značajno za shvaćanje povijesnosti metafizike jest naime pitanje, da li je već u Protagorinoj izreci čovjek označen kao samopostavljajući se *subjekt* svega objektivnog. Razlog što Heidegger u raspravi o nihilizmu tako podrobno promišlja taj odnos i što posebno brižno promišlja također Descartesovo novo začinjanje evropske filozofije nije dakle u tome da se pokažu unutarnje razlike i istost metafizičkih stajališta, nego u tome kako bi se jasno pokazalo *da li je vrijednosno mišljenje jedino odlučujuće za svu metafiziku i nadasve, kako bi se iz toga pokazao u samoj metafizici sakriveni bitniji temelj metafizike kao istine o bivstvujućem u cjelini.* Tek odavde bio bi moguć uvid u to da je metafizika volje za moć samo *jedno* — sudbinski povijesno neproizvoljno — ispunjenje i dovršenje evropske metafizike. Nadalje mora Heidegger pri promišljanju Descartesovog stava cogito ergo sum kao ishodišta *novovjekovne* metafizike promisliti i Descartesov odnos naspram *srednjovjekovne* filozofije. Nietzscheovo shvaćanje metafizike kao platonizma koji *iznad*

punog zemaljskog života postavlja »po sebi istiniti svijet ideja«, što za Nietzschea ujedno znači *nijekanje* zemaljskog tjelesnog života i stoga *nihilizam*, zahtijevalo je temeljito i podrobno promišljanje Platonovog poimanja *ideja* i odnosa između Platonovog i Nietzscheovog mišljenja koje Heideggeru — usprkos Nietzscheovog shvaćanja vlastitog cjelokupnog mišljenja kao *obrnutog platonizma* (sve dotadašnje metafizike) — pokazuje bitnu unutarnju »vezu« između Platonove ideje ideja *(tovagathou idea)*, kao onog što svemu omogućuje da bude, i između vrijednosti kao uvjeta mogućnosti volje za moć, tj. svega što jest. To pak govori da Nietzsche usprkos svojem obratu platonizma razumije »bitak« kao to *omogućujuće* sasvim na Platonov način.

Već iz ovih površno nanizanih upozorenja na Heideggerove analize povijesti metafizike vidimo, da je pokušaj promišljanja nihilizma nezaobilazno uputio Heideggera u promišljanje ne samo Nietzscheove metafizike volje za moć, nego u njoj, preko nje i kroz nju u promišljanje čitave metafizike kako bi se pokazao obris cjelokupnog lika nihilizma u njegovom *bitno povijesnom izvoru*, tj. u metafizici i njenoj *povijesti* koja nam pokazuje kako ovu istost, tako i razlike temeljnih metafizičkih stajališta u evropskoj povijesti, koje su zapravo uvijek *razlike u poimanju istine bivstvujućeg*. Promišljanje biti nihilizma zahtijeva upravo promišljanje biti čitave metafizike, jer tek to promišljanje pokazuje svu širinu i povijesnu sudbonosnost nihilizma.

Heideggerovo promišljanje biti metafizike (bar na čvornim tačkama njene povijesti) uostalom pokazuje da je Nietzscheova metafizika, a *s njome i u njoj samoj* mišljeni nihilizam, bitno pripremljen cjelokupnom metafizikom u njenoj čitavoj povijesti, da je dakle Nietzscheova metafizika uistinu jedno neproizvoljno dovršenje a time i okončanje čitave metafizike, te da ujedno: »Niti Hegel niti Kant, ni Liebniz ni Descartes, ni srednjovjekovno ni helenističko mišljenje, niti Aristotel niti Platon, niti Parmenid niti Heraklit ne znaju za volju za moć kao temeljni karakter bivstvujućeg«.[2] Iz toga proizlazi za čitavo Heideggerovo mišljenje vrlo značajan nagovještaj: Nietzscheovo vrijednosno obrazloženje povijesti metafizike kao *jednog* izraza volje za moć doduše ne pretpostavlja neku Nietzscheovu pogrešku, pometnju ili pretjeranost (jer se u svjetlu volje za moć *koja je naime nešto sudbinski povijesno i neproizvoljno* ta povijest može pokazati samo na taj način), ali se istovremeno iz metafizike same pokazuje ne samo mogućnost nego baš *nužnost jednog izvornijeg, bitnijeg i povijesno još sudbonosnijeg razumijevanja čitave evropske metafizike* (uključivši Nietzscheovu). Iz ovakvog s obzirom na Nietzscheovo bitnijeg, temeljitijeg razumijevanja čitave metafizike proizlazi dakako isto tako *bitnije razumijevanje nihilizma*. Na taj se način Heideggeru u bitnoj predanosti čitavoj metafizici

2) Citat uzet iz knjige Nietzsche II (Der europäische Nihilismus) S. 112, Neske Pful. 1961.

ujedno otvara već spomenuta bitna *sloboda razgovora sa čitavom metafizikom*, tj. sa svim različitim osnovnim metafizičkim stajalištima u čitavoj njenoj povijesti; tek time pokazuje se sama metafizika iz svoje *biti*.

O Heideggerovim promišljanjima glavnih prekretnica na putu evropske metafizike u čitavoj njenoj povijesti moramo znati da nisu puko historijski detaljne refleksije bivših temeljnih metafizičkih stajališta one koje bi za nas bile proizvoljne. Čitav Heideggerov napor pri njegovom prijeporu sa metafizikom, u raz-govoru sa njom sabran je nadasve u pokušaju da to, što je metafizika već mislila, promisli u *njegovoj* bitnoj, sudbinski povijesnoj, tj. povijest evropskog čovječanstva bitno pogađajućoj i još danas našu povijest (dakle nas same u biti) pogađajućoj značajnosti. A to je moguće samo iz one čovjekove povijesnosti kojoj *bivše* nikada nije naprosto ravnodušno prošlo nego uvijek već čovjeku upućeno, uvijek još pred njim, na njega čekajuće, k njemu pridolazeće, uvijek *buduće*. Ako je tome tako, tada promišljenje biti evropske metafizike i s njome biti nihilizma pogađa najunutarnije ustrojstvo *našeg doba moderne planetarne tehnike*, a time i bit čovjeka tog doba, što bi ukazivalo na to da se bez takvog promišljanja ne može primjerno razumjeti to doba i isto tako ne doista stajati u onom horizontu čovjekove bitne *slobodnosti* u kojem je povijest moderne planetarne tehnike jedna sudbonosna, u svojoj budućnosti bitno obavezujuća odluka.

Spomenuo sam da se Heideggeru u njegovom promišljanju čitave povijesti metafizike Nietzscheovo shvaćanje povijesti metafizike ne čini kao pogrešno ili kao zastranjeno i on sebi ne pripisuje veću »preciznost« ili »pravilnost«, već nastoji nadasve da misli *bitnije* u smislu otkrivanja te *bitne povijesnosti* same metafizike volje za moć, u svjetlu koje se Nietzscheu tek čitava povijest metafizike *pokazuje* kao izraz jednog oblika volje za moć. Takvo bitnije promišljanje metafizike omogućuje dakako i bitnije razumijevanje nihilizma. Stoga moramo pokušati bar naznačiti, što je nihilizam razumljen u tom bitnijem značenju i u kakvom je on odnosu naspram biti čitave metafizike.

Heidegger je najprije promislio *Nietzscheovu* metafiziku kao kraj i *dovršenje metafizike* i u tom kraju kao *dovršenje nihilizma*. Kraj metafizike razumije on kao povijesni trenutak u kojem su bitne mogućnosti metafizike iscrpljene. Taj se završetak događa kao metafizika bezuvjetnog subjektiviteta volje za moć; s njome je metafizika kao takva dovršena, *završena* u svojem obratu (»obratu platonizma«) i u vlastitom dovršenju na svoj način ozbiljena. U svojem kraju-dovršenju sabrana je *čitava* metafizika koja tek tako na osobit način *ustaje i ozbiljuje svoju bit*. Tek kao takva ona je ispunjeni nihilizam. Heidegger o tome govori: »Temelj pravog nihilizma nije niti metafizika volje za moć niti metafizika volje, nego je to metafizika sama. *Metafizika kao metafizika pravi je nihilizam*. Bit nihilizma povijesno *jest* kao me-

tafizika, Platonova metafizika nije ništa manje nihilistička od Nietzscheove metafizike. U onoj je bit nihilizma samo prikrita, a u ovoj se sasvim pokazuje. Ali njega se iz metafizike i unutar nje ne može spoznati«.[3] Čini se kao da je Heidegger ovdje u proturječju sa svojim prije navedenim tvrdnjama, da niti Hegel niti Kant, ni Leibniz ni Descartes, ni Aristotel ni Platon itd. ne znaju za volju za moć kao temeljni karakter bivstvujućeg. Prije citirana Heideggerova misao tada bi značila da je na primjer Platonova metafizika (a dakako i mišljenje drugih mislilaca), doduše sama sebi neprovidna, metafizika (nekog oblika) volje za moć, što bi značilo da nam u odnosu na Nietzscheovo obrazloženje povijesti metafizike a time i naspram njegove metafizike volje za moć ne ostaje nikakva bitna sloboda razgovora s njom (to pak ne bi bio samo kraj svake povijesti, nego i brisanje same povijesnosti čovjekove biti). Međutim, takvo ne-misaono traženje proturječja prebiva na površini. Treba naime najprije uzeti u obzir da Heideggerova izjava, kako Platon (i drugi) ne pozna volju za moć kao temeljnu prirodu bivstvujućeg, ne govori o tome kao da je to izmaklo *Platonovom* pogledu i u takvoj njemu prikrivenoj izmaklosti ipak ispunjavalo njegovu metafiziku, nego da u tome što Platonova metafizika *izgovara* nema niti traga nekakve — bilo na koji način sakrite ili preokrenute — volje za moć. Ako pak Heidegger usprkos tome kategorički kaže da Platonova metafizika nije ništa manje nihilistička od Nietzscheove, tada je *ovdje* mišljeni nihilizam već razumljen iz onog bitnog horizonta koji nije dostupan ni jednoj metafizici kao metafizici i koji također bit metafizike pokazuje *bitnije* nego što se to bilo kada moglo ukazati metafizici samoj.

Kako se to razumijevanje ispunjuje? Tu možemo samo upozoriti na Heideggerovo podrobno i odlučujuće promišljanje toga pitanja a da ga iscrpnije ne izlažemo, jer se u ovom napisu radi o tome da samo upozorimo na glavne tačke promišljanja nihilizma kao metafizike. Jedna od takvih možda najbitnijih tačaka Heideggerovog mišljenja je *uvid u razliku bitka i bivstvujućeg*, koja pokazuje da čitava metafizika kao istina bivstvujućeg uvijek na neki način misli *bivstvujuće*, a sam *bitak* ne misli. »Sam bitak ostaje u metafizici nužno nemišljen. Metafizika je povijest u kojoj je bitak bitno ništa: *metafizika kao takva je pravi nihilizam*«.[4] Istinski, bitnije mišljeni nihilizam metafizike kao takve je dakle to što u metafizici, koja je ipak nešto sudbinski povijesno i bitno nas pogađajuće, ostaje i »jest« *bitak ništa i što u toj svojoj ništavnosti bivstvuje*. Ka razumijevanju izrečenog *u svoj njegovoj bitno povijesnoj sudbonosnosti* usmjereno je *čitavo* Heideggerovo mišljenje; uistinu razumjeti o čemu se pri tome zapravo radi, šta se u tom razumijevanju »odlučuje«, znači već i *iskusiti* to mišljenje koje izvornije i bitnije od metafizike

3) Nav. djelo, S. 343.
4) Nav. djelo, S. 350.

volje za moć misli bit nihilizma *kao jedinu istinitu nužnost naše današnje povijesti, kao našu vlastitu nužnost bez-nužnosti.* To se pak iskustvo ne može naprosto školski poučavati ili naučiti jer je egzistencijalno; budući je nihilizam ništavnost bitka koja kao takva ništavnost ima svoje jedino mjesto i boravište u *biti* čovjeka, to se nihilizam može iskusiti samo iz *tog kraja* »bivanja« bitka kao ništavnosti u kojem kao ljudi uvijek već jesmo. Upravo zbog toga to se ne može naprosto naučiti, jer bi to značilo isto kao kad bi htjeli čovjeka uz pomoć pouke učiniti u ontološkom smislu čovjekom; ili ga tek uz pomoć učenja logike naučiti misliti, ili — grubo rečeno — upućivanjem u fiziologiju naučiti ga probavljati. Ali ipak čovjek je zaista dorastao svojoj vlastitoj biti *ukoliko* i *kada* sebe u toj biti izričito razumije. Razumjeti u sudbinsko povijesnom smislu šta to znači da »je« *bitak sam ništa i da u toj svojoj ništavnosti biva,* doista razumjeti *taj* nihilizam pokušava Heidegger u svojim djelima.

Kako je već rečeno bitnije razumijevanje metafizike a s njom i nihilizma moguće je Heideggeru iz uvida u razliku *bitka i bivstvujućeg* koju on naziva također ontološkom diferencijom. »Razlika bitka i bivstvujućeg mišljenja je kao temelj mogućnosti ontologije. No, 'ontološku diferenciju' ne uvodimo zbog toga da rješimo pitanje ontologije, nego da imenujemo ono što dosada kao neupitano tek čini svu 'ontologiju', tj. metafiziku u temelju upitnom«.[5] Uvid u razliku bitka i bivstvujućeg u opisanom je smislu dakle osnovan i odlučujući za razumijevanje *biti* metafizike kao mišljenja puko bivstvujućeg (doduše u jednom svjetlu bitka, zaboravljenog u vlastitoj ništavnosti), a time i za *bit* nihilizma kao *povijesti ništavnosti bitka.* Zbog toga Heidegger na tom mjestu spominje da je upravo zato u njegovom glavnom djelu »Bitak i vrijeme« (1927) riječ o »fundamentalnoj ontologiji«. Time sam želio upozoriti na odlučujuće značenje svojeg promišljanja evropskog nihilizma za cjelokupno njegovo mišljenje. On o tome govori: »Upozorenje na 'ontološku diferenciju' treba pokazati unutrašnju povezanost našeg sadašnjeg promišljanja o izvornijem pojmu metafizike sa prije izvođenim promišljanjima«.[6] Usku vezu promišljanja evropskog nihilizma sa Heideggerovom raspravom »Bitak i vrijeme« vidimo i iz njegovog raspravljanja pitanja biti čovjeka, gdje kaže da se bit čovjeka ne može odgovarajuće razumjeti sa metafizičkim obrazloženjem čovjeka po kojem je čovjek animal rationale. U vezi s time on kaže: »Uvid u te povezanosti poticaj je za raspravu 'Bitak i vrijeme'.«[7]

Iz mnogih Heideggerovih analiza povijesti metafizike izgleda kao da Heidegger tu povijest razumije kao *»zbivanje rastućeg zaborava bitka«,* kao *»sve se više zgušnjavajuću noć svijeta«* itd.

---

5) Nav. djelo, S. 209.
6) Nav. djelo, S. 209.
7) Nav. djelo, S. 194.

Takvo gledanje moglo bi navesti na prenagljeno mnjenje da Heidegger razumije metafiziku kao neki »proces« ili »kretanje« koje je — bez obzira na različitost — ipak slično na primjer Hegelovom dijalektičkom kretanju duha u povijesti, što bi dozvoljavalo zaključak da je Heidegger usprkos svojem čitavom misaonom naporu ostao u horizontu metafizičkog razumijevanja povijesti metafizike. Zbog toga mi se čini potrebno upozoriti u ovom napisu na *onu* sveobuhvatnu »tačku« Heideggerova promišljanja povijesti metafizike iz koje se gornji zaključak pokazuje kao zaista neodgovarajući.

Tome se možemo približiti ukoliko pogledamo kako je Heidegger raspravio povijesnost metafizike promišljanjem bitne unutarnje veze između transcendentalnog subjektiviteta pred-stavljanja u smislu bezgraničnog računanja (subjektiviteta duha) i subjektiviteta volje za moć, odakle mu se pokazala povijesnost projekcije bitka kao volje za moć (tj. povijesnost Nietzscheove metafizike). To je on pokazao na jednom potezu metafizike od Leibniza na dalje po kojoj je bivstvenost bivstvujuća, tj. metafizički mišljeni »bitak« bivstvujućeg, mišljen istodobno kao *predmetnost* čija je bit iz-gled, te kao *zbiljnost* čija bit je djelatnost (VIS). U toj novovjekovnoj razlici vidi Heidegger odjek razlike Platonove *idea* i Aristotelove *energeia*. Kod toga se Heideggeru čini blisko pitanje: »Je li bezuvjetni subjektivitet u smislu bezgraničnog računanja temelj objašnjenja jestastvenosti bivstvujućeg kao volje za moć? Ili je obrnuto objašnjenje jestastvenosti kao volje za moć osnova mogućnosti gospodstva bezuvjetnog subjektiviteta 'tijela' s kojim se tek oslobađaju prave djelatnosti zbilje?«[8] Ta alternativa njemu se ne čini pravom, jer: »Oboje važi a ni jedno ne pogađa, a također oboje zajedno ne dosiže u povijest bitka koja kao prava povijesnost čitavoj povijesti metafizike daje ono bitno (wesende). Samo jedno moramo naučiti slutiti, a to je da bitak sam po sebi bivstvuje kao volja za moć i stoga zahtijeva od mišljenja da se ozbiljuje kao procjenjivanje, tj. da bezuvjetno računa sa uvjetima, na uvjete i iz uvjeta, tj, da misli u vrijednostima. Ali u mišljenju moramo čuvati i ono drugo, da naime bitak kao volja za moć izvire iz bitnog određenja ideje (IDEA) i stoga prinosi u sebi razliku bitka i bivstvujućeg i to tako da razlika, kao takva neispitana, sačinjava temeljno ustrojstvo metafizike. Ako metafiziku ne izvanjštimo u puku doktrinu, tada je spoznajemo kao od bitka samog »sastavljeno« ustrojstvo (sklop) razlike bitka i bivstvujućeg. Još i tamo gdje »bitak« primjerno obrazložen ishlapljuje u jednu praznu, iako nužnu apstrakciju i zatim se u Nietzschea pojavljuje kao »posljednji dim realiteta koji ishlapljuje« (Platonovog ONTOS), vlada razlika bitka i bivstvujućeg — ne na misaonim putovima mislioca, nego u biti povijesti u kojoj on sam misleći jest

8) Nav. djelo, S. 239.

i mora biti.«[9] Bitak sam iz sebe bivstvuje dakle kao volja za moć i još prije kao predmetnost, još prije kao energeia i još prije kao idea; on sam u to je *dosuđen* ili *poslan*, prepušta se u to. To bi stoga značilo da se u razumijevanju povijesti metafizike koje je *bitnije* nego metafizičko razumijevanje povijesti, ne može *izvoditi* na primjer energeia *iz* idea, predmetnost iz energeia itd. u redoslijedu nekakvog hegelijanskog dijalektičkog kretanja pojma ili slično (kao na primjer »zgušnjavanje svjetske noći do potpune tame«), iako su ovi »načini« (»likovi«) bivstvovanja bitka ipak povijesni po nekoj *povijesnosti istosti nejednakog*, odakle je povijest kao proces i zbivanje uopće tek moguća i razumljiva i uslijed čega na primjer na početku evropske povijesti u antičkoj Grčkoj nema traga metafizici volje za moć. Povijest metafizike, tj. načina bivstvovanja bitka Heidegger naziva »povijest« bitka koje *izvor* nalazi (kasnije) u onome što označava riječ »*Ereignis*«[10], »prigod« koji pri-gađa (pošilja, dosuđuje, podaruje, otpušta) *vrijeme i bitak* svakiput u neki udes bivstvovanja ili nesakrivenosti, jer Ereignis označava ono što sakriva i čuva prastara riječ A-LETHEIA u prijevodu ne-sakrivenost. (Vidi završetak predavanja »Zeit und Sein«). Ovu iz *prigoda, iz Ereignisa* razumljenu »povijest« koja kao Ereignis do-gađa bitak i vrijeme ne može se dakle misliti niti iz vremena niti iz bitka; prema tome isto tako ne iz uobičajeno mišljene povijesti kao »kretanja« (hegelijanskog izvođenja »epoha bitka« itd.), niti iz bilokakve transcendentalne pretpostavke »bitka«.

Tek time što je domislio *Ereignis* i u njemu trag prastare A-LETHEIA može Heidegger misliti povijest metafizike u onom smislu na koji smo u ovom pretežno formalnom napisu pokušali samo upozoriti. Kod toga moramo priznati da je taj napis upravo zbog svoje formalnosti sam sobom nedovoljan; njegov istinski sadržaj ostaje tekst »Evropski nihilizam« u kojem ovaj napis pokušava upozoriti samo na glavne »orijentacione« tačke. Dakle tek time što misli *Ereignis* i iz njega metafiziku kao »povijest« bitka Heidegger nije više niti na nivou puko historijskog niti na nivou transcendentalnog ili dijalektičkog (bilo sa sinte-

9) Nav. djelo, S. 240.

10) O *Ereignisu* govori Heidegger u svom predavanju »*Zeit und Sein*« (31. 1. 1962. sada objavljeno u M. Heidegger: Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verl. 1969. gdje je misao izvora povijesnosti *domišljena*. O tome govori on već i prije u predavanju »Der Weg zur Sprache« (siječnja 1959), sada dostupno u knjizi »Unterwegs zur Sprache«. Neske Verl. 1959) i još na nekim drugim mjestima. U jednoj napomeni (Unterwegs zur Sprache, S. 260) napominje Heidegger da već »više od dvadesetpet godina u svojim rukopisima upotrebljava riječ *Ereignis* za stvar koju ovdje misli« a da to nije objavio. Takva suzdržljivost svjedoči upravo o izuzetnom, *čitavo* Heideggerovo djelo obuhvaćajućim i sabirućim značenjem onog što on misli tom neprevodivom riječju *Ereignis*. Značenje *Ereignis* ne može se objasniti ovom ili onom Heideggerovom izjavom, ne može se razumjeti samo iz ovog ili onog Heideggerovog djela jer *značenje Ereignisa govori iz cjelokupnog Heideggerovog opusa.*

zom ili bez nje) poimanja povijesti, kao što nije ni na nivou poimanja povijesti u svjetlu volje za moć. On, ukratko, napušta *cjelokupan metafizički horizont* razumijevanja povijesti, a da ga ne pobija kao zabludu niti ga želi akciono-revolucionarno otkloniti u smislu neke od strane čovjeka subjekta izvedene izmjene svijeta. U spomenuti metafizički horizont razumijevanja spada i Marxovo poimanje povijesti kao razvoja proizvodnih snaga, tj. razvoja *biti* čovjeka samog, jer je za Marxa čovjek po svojoj biti izvorna proizvodna snaga.

U »Evropskom nihilizmu« Heidegger se ne dotiče Marxovog mišljenja. I u drugim svojim djelima on se — osim letimičnih izjava — nigdje ne upušta temeljito u razgovor s Marxom. Zašto to Heidegger nije učinio možemo samo nagađati. No više je nego vjerojatno da se onaj obrat metafizike koji Nietzscheovo mišljenje navješćuje kao obrat platonizma dogodio i *na svoj način* dovršio poslije Hegela već u *Marxovom* mišljenju koje se temeljitom promišljanju otkriva kao metafizika obrata (metafizika obrata svakako s obzirom na Hegelovu i u njoj sadržanu čitavu prijašnju metafiziku).

Ukoliko ova naša misao nije samo puka pretpostavka, tada to ne bi narušavalo ono ustrojstvo čitave metafizike što ga opisuje Heideggerovo promišljanje evropskog nihilizma, nego bi ga dopunjavalo. Iz toga bi se naime pokazalo još očitije da obrat i s njim dovršenje metafizike nije osobni uspjeh jednog Nietzschea, kao što to nije ni lična zasluga Marxa, naročito ako su oba — svak na svoj način, ne znajući jedan za drugog — izrekli taj obrat. Isto bi tako postalo jasnije da Heideggerov opis bitnog ustrojstva čitave metafizike i s njom nihilizma nije privatna stvar jednog Heideggera.

Odvelo bi nas predaleko kad bismo se na ovom mjestu upustili u podrobnije prikazivanje ovdje načete problematike.[11]

Preveo Hotimir Burger

---

11) Odlomak iz opširnijeg rada o prevratnosti Marxovog mišljenja objavio sam u časopisu »Problemi«, br. 81—82, 1969. pod naslovom »*Ontološko značenje potrebe u Marxovoj metafizici obrata*«

O KRAJU FILOZOFIJE U DJELU MARTINA HEIDEGGERA

Zvonko Posavec

Zagreb

Prema vladajućem mišljenju našeg doba filozofija je stvar prošlosti. To znači da ona nije više u središtu onoga što jest, jer to što jest, bilo je uvijek mjera odakle je mišljenje imalo svoj dignitet. Ako filozofija nije više u mjeri onoga što jest, tada ona može biti samo dodatna nadgradnja onoga što jest, tj. ona može biti ideologija, doktrina, pogled na svijet itd. Ona može, dakle, kad je naprosto iz tradicije izvučena, prekrivati i prikrivati, pod vidom učenja, ono što se doista zbiva.

Dok je filozofiji ostavljeno ovo skromno mjesto, dotle nesumnjivo stoji da moderne znanosti u vidu tehnike postaju odlučujuće u mjeri onoga što jest. U ovom kontekstu nameću nam se slijedeća pitanja: postoji li uopće veza između filozofije i modernih znanosti? I drugo: kakve je prirode ova veza? Uostalom, nije li filozofija zajedno s teologijom i mitskim shvaćanjem svijeta jednom bila, kad je čovječanstvo toliko odmaklo od svojeg neodređenog postojanja, postala samo stvar onih koji se rado romantičarski prisjećaju prošlosti? Ili stvar stoji možda obratno? Možda je ono što se danas zbiva istina same filozofije? Ako je tako, tada filozofija dospijeva u onom što ona jest, tek iz svojeg zaborava na vidjelo. Ili, možda, zaborav filozofije, tj. zaborav njenog porijekla nije još dolaženje na vidjelo biti filozofije.

Pokušajmo se za časak zadržati u ovom premišljanju zajedno s M. Heideggerom u smjeru spram onoga što jest. Da ovo naše premišljanje ne podlegne čarima asocijacija, postavit ćemo sebi neke orijentire, kako se ne bi izgubili na putovima koji ne vode nikuda.

Ovi orijentiri pomoći će nam da razmotrimo, na različitim stupnjevima, nastanak modernih znanosti iz krila filozofije i da tako zadobijemo bitni uvid u temu kraja filozofije. Pojedine etape ovoga puta neće biti, prema tome, sagledane u cjelini svojih

značenja, nego s obzirom na prostor u kojem su mogle nastati moderne znanosti.

Naše razmatranje kretat će se u ovom okvirima:

1. Zgoda filozofije kao određujući moment zapadno-evropske povijesti
2. Filozofija kao metafizika
3. Metafizika kao znanost

1. ZGODA FILOZOFIJE KAO ODREĐUJUĆI MOMENAT ZAPADNO-EVROPSKE POVIJESTI

U skladu s našom namjerom postavljamo slijedeće pitanje: Postoji li u izvornoj zgodi (Ereignis) filozofije nešto što određuje konstelaciju čovjeka i bitka, a što djeluje u našoj suvremenosti preko modernih znanosti u njihovom tehničkom liku?

Odgovor Heideggera na ovo pitanje glasi otprilike ovako: DA i NE. Zašto Da, a zašto Ne?

U postavi (Ge-Stell) koja određuje odnos čovjeka i bitka u tehničkim znanostima leži bit novovjekovlja. Ova postava (Ge-Stell) označuje izvjesno prisvajanje bitka od strane čovjeka i čovjeka od strane bitka. Ono što suodređuje njihov međusobni odnos naziva Heidegger Ge-Stell (postava). U postavi leži daleko više biti novovjekovlja nego u bilo kojem njegovom fenomenu, jer tek iz njega ovi fenomeni dobivaju svoju legitimaciju.

»Ono u čemu i od kuda čovjek i bitak idu jedni prema drugome u svijetu tehnike govori u načinu postava (Ge-Stell). U neizmjeničnom sebe-postavljanju čovjeka i bitka, čujemo zov koji određuje konstelaciju naše epohe«. (M. Heidegger: Identität und Differenz, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1957, S. 27—28).

Ovaj postav (Ge-Stell) čovjeka i bitka koji određuje našu suvremenost ima svoj izvor u prvobitnoj zgodi (Ereignis) filozofije, ali u isto vrijeme ne može biti sveden na nju.

»Ono što mi u postavi (Ge-Stell) iskušavamo kroz moderni tehnički svijet, kao konstelaciju bitka i čovjeka, samo je *predigra* onoga što znači zgoda (Er-eignis). Ipak, ova zgoda ne ostaje nužno u svojoj predigri. Jer u njoj (Er-eignis) govori mogućnost da ona puku vladavinu postava prevlada u jednom izvornijem zbivanju (Ereigen). Jedno takvo prevladavanje postava (Ge-Stell) iz zgode (Er-eignis) u postave (Ge-Stell) donijelo bi zgodovinost (ereignishafte), dakle nikad od čovjeka samoga pravljiv opoziv tehničkog svijeta iz njegove vladavine u služenje unutar područja kroz koje čovjek izvornije dopire do zgode (Er-eignis) (ibid., 29).

Pošli smo od pitanja da li je u izvornoj zgodi filozofije sadržana konstelacija koja dominantno vlada u suvremenosti. Odgovor glasi: da, ona je sadržana ali samo kao predigra onoga što se nekad zbilo i to samo kao jedna mogućnost ali ne i jedina.

U citiranom mjestu sadržan je i zadatak mišljenja pred koji nas stavlja Heidegger. Zadatak se sastoji u tome da se Ge-Stell nadvlada Ereignisom. Ovo prevladavanje mora se izvršiti iz domene samoga tehničkog svijeta, a ne njegovim pukim odbacivanjem. To znači da nas tehnički svijet sam dovodi pred pitanje o biti metafizike i njezinog porijekla, a time, ujedno, do izvornijeg porijekla onoga što u suvremenoj vladavini prevladava.

Heidegger u jednom od svojih zadnjih spisa »*Kraj filozofije i zadaća mišljenja*«, koji je prvi puta izašao u zborniku posvećenom 150-godišnjici rođenja S. Kierkegaarda, a kasnije na njemačkom jeziku u sabranim esejima pod naslovom: »Zur Sache des Denkens«, govori o zadaći mišljenja kao o približavanju ovom izvornom Ereignisu u kojem je došlo do izvjesnog prisvajanja čovjeka od strane bitka i bitka od strane čovjeka. U njemu se skriva mogućnost svega mogućeg i zbiljskog, a prema tome i mogućnost drugačije konstelacije nego što se zbila u postavi (Ge-Stell).

»Da li je kraj filozofije u smislu njezine eksplikacije (Ausfaltung) u znanosti, također, već puno ozbiljenje svih mogućnosti u koje je postavljeno mišljenje filozofije? Ili postoji za mišljenje izvan označene *posljednje* mogućnosti (naime dekompozicije filozofije u tehničke znanosti) jedna *prva* mogućnost iz koje bi mišljenje filozofije moralo proizići, ali koje ona kao filozofija nije naročito mogla iskušati i preuzeti.« (M. Heidegger: Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, S. 65).

Iz ovoga proizlazi da je dekompozicija filozofije u znanost jedna od mogućnosti koja je otposlata iz izvorne zgode filozofije, ali ne i jedina mogućnost koja iz ovoga izvora mora proizaći. Zadatak mišljenja je da proširi prostor nemišljen u filozofiji kao metafizici u kojem osnovne metafizičke kategorije dobivaju tek svoju legitimaciju. To znači da treba misliti metafiziku u vladavini znanosti, na taj način da se sabere u prostoru koji ju tek omogućuje. U tom smislu treba shvatiti kraj filozofije koji u svijetu znanosti dolazi tek na vidjelo.

2. FILOZOFIJA KAO METAFIZIKA

Filozofija je od svojeg početka pa sve do kraja metafizika. »Filozofija je metafizika« (ibid., S. 61). Bit metafizike prebiva u zgodi (Ereignis) koja prinosi u pitanje biće kao biće i pita ga spram njegovog bitka. Premda metafizika misli bitak, ona ga ipak misli samo kao vlastitost bića, odnosno ona misli bitak bića.

Ovakav osnovni nacrt metafizičko premišljanje dobilo je u djelima Platona i Aristotela. Ovaj nacrt ostao je mjerodavan za čitavo filozofsko nasljeđe sve do Marxa i Nietzschea i kao takav odredio je tok evropske povijesti.

Sokrat, Platon i Aristotel postavljaju pitanje: što je to biće? Pitano je biće. (Metafizika pita biće kao biće). Upitano je spram onoga kroz što ono jest. (Metafizika misli prema prvim uzrocima i temeljima). I, naposljetku, pitano je u smjeru da ono naprosto jest (Metafizika pita biće spram ništa, odnosno misli biće spram njegovog bitka, artikulacija bića u bitku).

Težište leži na sabirnom pitanju što je to biće, naročito na ovome *što*, quid. Bitak biće prebiva, dakle, u njegovom štostvu, quidditas.

Metafizika je u svojoj tradiciji različito interpretirala ovo *što*, ti, quid, bilo kao duh ili materiju, kao postojanje ili život, kao predstavu, volju, supstanciju, kao subjekt, kao energei, kao vječno vraćanje istoga itd. Međutim, metafizika nikada nije postavila u pitanje kako je bitak uopće pristupio u jednu neskrivenost (aletheia).

»Ostaje skriveno da li i kako bitak sobom donosi takvu neskrivenost, da li se i kako čak bitak sam izlaže u metafizici i kao ona (metafizika) (Was ist Metaphysik? Achte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M. 1960. S. 8).

Prema tome, metafizika je uvijek mislila samo biće u optici bitka, ali ne njihovu razliku. Ona naprosto pretpostavlja bitak u biću kao prisutan.

Da bismo sagledali bitnu vezanost modernih znanosti uz metafiziku, a modernu znanost i njezinu tehniku kao dovršenje metafizike, nije nam potrebna daljnja artikulacija unutrašnjeg metafizičkog ustrojstva, koje je još uvijek najbolje dato u Aristotelovoj *Metafizici*, naročito u knjigama G, E, K, kako to navodi i sam Heidegger. Ono što je nama važno to je da sagledamo i zadobijemo osnovni uvid u modernu znanost iz ovakvog letimičnog nacrta metafizike.

Prvi uvid, iako još ne sasvim potpun, šta su to moderne znanosti koje određuju našu suvremenost, dobivamo iz smjera koji je filozofija kao metafizika zadobila u samom svojem početku. Vodeće pitanje metafizike glasi: što je to biće? Ovo pitanje odnosi se u prvom redu na biće koje samo od sebe proizlazi, a biće koje samo od sebe proizlazi u prisutnost svoje biti, nazivaju Grci physis. Kako priroda ima svoje boravište u kretanju, to iz nje ne može pasti odluka o tome: što je to biće? Vodeće pitanje metafizike zahtijeva stoga prekoračivanje prirode u ono u čemu se prirodno biće pokazuje što ono jest. Prirodno biće pokazuje se u svjetlu onoga što jest, tek u stalnom, nepromjenljivom, vječnom, božanskom. Tek od najvišeg bića stupa sve ostalo biće u otvorenost, odnosno istinu svojega bitka. Metafizika, prema tome, čuva za čovjeka istinu o biću kao i o biću u cjelini.

Tek iz ovakvog temeljnog sklopa koje donosi vodeće pitanje metafizike: što je to biće? proizlazi i osnovni odnos čovjeka prema svijetu. Uzroci i temelji su ono što biće drži u otvorenosti njegovog bitka. Tek tamo gdje su uzroci i temelji postavljeni

kao ono kroz što je biće u svojoj istini, može čovjek preuzeti kao osnovnu crtu svojeg opstanka, težnju prema znanju. Znanstveni odnos prema svijetu moguć je stoga, ako uzroci i temelji istupaju kao takvi pred čovjeka i čuvaju ono što biće jest, za razliku spram ničega. Znanstveni odnos spram svijeta, nije prema tome u svojoj osnovi suprotan metafizici, već je iz biti metafizike naložen znanstveni odnos čovjeka spram svijetu, a takav odnos određuje zapadno-evropsku povijest. Ovaj znanstveni odnos nije došao na vidjelo nakon metafizike po jednom vremenskom slijedu, već je s biti metafizike omogućen i njemu pripada.

Iz ovog osnovnog metafizičkog pitanja: što je to biće? ne proizlazi samo znanstveni odnos čovjeka spram svijetu, već se zbiva isto tako artikuliranje pojedinačnih znanosti prema posebnim područjima bića. To se zbiva na slijedeći način: ako je biće od prirode prisutno kao mnoštvo različitih bića, tada pojedinačno biće zadobivamo u onom što ono jest na taj način da ga ograničimo u razlici spram ničega od drugih bića i da kroz ovo ograničenje na njega samoga ukažemo na ono što ono jest. Ova granica (peras) bića je ono odakle je biće ono što ono jest. Samo tada ako biće dobiva svoj bitak kroz granicu koja je njegov vlastiti bitak, moguće je da se prema posebnim područjima artikuliraju pojedinačne znanosti.

Stoga nije slučajno da je Aristotel, opisujući prema mjeri posebnih područja, raznolikost onoga što jest, postavio temelje evropskog znanja i znanosti. S njim započinje proces znanstvenog razmatranja pojedinačnih područja koji traje sve do danas.

Premda je ovo osnovno iskustvo odredilo mjeru naše povijesti, ipak se pri tome mnogo toga trebalo dogoditi, da bismo dobili ono što se sada zbiva. Najznačajniji motiv u konstituiranju novovjekovne znanosti leži u mijeni koja se zbila unutar novovjekovne metafizike.

Možemo ustvrditi da je iz ovoga barem letimično vidljivo metafizičko porijeklo znanosti. Ako je filozofija, kako Heidegger kaže, od svojeg početka pa sve do kraja metafizika, tada se postavlja pitanje na koji način možemo govoriti o kraju filozofije? Nije li metafizika u liku znanosti sveprisutan lik filozofije? Ako jest, ne možemo li tada govoriti o punoj vladavini metafizike, a ne o njezinom kraju. Ako znanost nije sveprisutan lik filozofije, tada se postavlja pitanje: što se zbilo s metafizikom da ona u modernim znanostima doživljava svoj kraj? Ovaj kraj mora biti mišljen iz ovog dvostrukog aspekta: iz aspekta pune vladavine metafizike, i iz aspekta njezine neutemeljenosti koja u modernim znanostima dolazi do vidjela. Uvid u ovaj dvostruki smisao kraja metafizike predmet je našeg slijedećeg poglavlja.

3. METAFIZIKA KAO ZNANOST

Ako je odlikovana pojava novoga vijeka znanost kao i strojevna tehnika, tada se postavlja pitanje, što je s metafizikom.

Nije li metafizika, u čijem se svjetlu nekada priroda pokazivala u onome što jest, stvar prošlosti? Živimo u razdoblju u kojem nam se filozofija nameće kao ideologija, odnosno kao učenje koje utvrđuje podatke isporučene znanstvenim istraživanjima. Da li uopće postoji kakva veza između prirodnih znanosti i filozofije? Ako postoji, tada se nameće pitanje, kakve je prirode ova veza i kako se zbilo to da moderna znanost koja ima svoje podrijetlo u metafizici dovodi u pitanje nju samu.

Odgovor Heideggera je slijedeći: »U pojavama suvremenosti mora se moći spoznati metafizički temelj« (M. Heidegger: Doba slike svijeta, Zagreb 1969, str. 7). Ako pojave suvremenosti sadrže metafizički temelj, tada je u njima došlo do izvjesnog određenja bitka bića i do nekog izlaganja istine. Jer, »u metafizici se zbiva promišljanje biti bića i neka odluka o biti istine« (ibid, str. 7).

Pojavu suvremenosti, kao što je moderna znanost, određuje, prema tome, u njezinoj biti mijena koja se dogodila unutar same metafizike. Ono što je odredilo bit novoga vijeka dogodilo se daleko unaprijed. Jedna mogućnost onoga što se zbiva skriva se kako smo vidjeli već u zgodi same filozofije i u njezinom bitnom liku metafizike. Ipak, odlučno određenje za stvaranje moderne znanosti dobiva metafizika u određenju biti bića i istine kako je pružio Descartes, odnosno čitava novovjekovna metafizika.

Descartes je prvi mislio »biće kao predmetnost predstavlja i istinu kao izvjesnost predstavljanja« (ibid., str. 18). Čitava »novovjekovna metafizika, uključujući i Nietzschea, drži se Descartesove putanje izlaganja bića i istine« (ibid., str. 18). U temeljima suvremenosti, vlada, dakle, ovo izlaganje bića i istine.

Kako metafizika pita o biću kao biću i o biću u cjelini, tada se u ovom shvaćanju zbiva preobrazba bića u cjelini koja određuje tada, sve pojave novoga vijeka, a prema tome i modernu znanost. Bez ovakve preobrazbe bića u cjelini, nemoguća bi bila znanost kakva je danas.

Što se u stvari dogodilo pri ovoj preobrazbi bića u cjelini?

Zbila se u stvari jedna nova konstelacija između čovjeka i bitka. U ovoj novoj konstelaciji dolazi do toga »da se bit čovjeka uopće preobrazuje, pri čemu čovjek postaje subjektom« (ibid, str. 19). To znači »da čovjek postaje onim bićem, na kojem se temelji svako biće u vrsti svoga bitka i svoje istine« (ibid., str. 19).

Da je čovjek stupio u centar svoga bića, zbilo se dakle, tek u preobrazbi bića u cjelini. To, drugim riječima, znači da se zbila preobrazba unutar samog metafizičkog tumačenja bitka bića.

Pojave novoga vijeka pretpostavljaju i omogućene su tek kad se bitak bića tražio u predmetnosti i kad se istina preobrazila u izvjesnost predstavljanja.

Što znači da se bitak bića traži u predmetnosti? Da bitak bića želi u predmetnosti, znači da se ono što je od sama sebe prisutno, što su Grci nazivali fysis, stavi »pred sebe kao nasuprot-stojeće, dovezati ga onome tko predstavlja i u tom ga dovezivanju povratno prisiliti sebi kao mjerodavnom području« (ibid., str. 22). Ovakva interpretacija bića zahtijeva na jedan nužni način određenje biti čovjeka i njegove slobode. Pri ovakvom određenju bitka bića, događa se da čovjek »prevodi sebi biće u sliku« (ibid., str. 22).

Mjerodavno određenje za novovjeko razdoblje leži u događaju »da svijet postaje slikom a čovjek subjektom« (ibid., str. 24.).

Da bi moderna znanost uopće mogla nastupiti u svojem predmetnom području, moralo se dogoditi to da se bitak bića odredi kao predmetnost. Ali ne samo to, njoj je bilo potrebno određenje bića u cjelini koje unaprijed otvara mogućnost bilo kakvog pristupa k biću.

To da se metafizika zbiva kao nazor na svijet, kao slika svijeta a čovjek kao subjekt, omogućuje u posljednjoj instanciji moderne znanosti.

Ostali smo još pred jednim odlučnim pitanjem koje glasi ovako: Kako moderna znanost koja ima svoje bitno podrijetlo u preformuliranju pitanja o bitku bića i u jednom izlaganju istine dovodi uopće do kraja filozofiju kao metafiziku?

U prvom redu kraj metafizike, prema tome filozofije, treba misliti u njezinom dvostrukom aspektu. Kraj metafizike ne znači samo njeno dovršenje, njezino skončavanje, njezin prijelaz u nebit, već u isto vrijeme i njezinu punu vladavinu, ali vladavinu u kojoj je došlo do zaborava osnovnog metafizičkog pitanja: *što je to biće ukoliko je ono bivstvujuće?* Naravno, zaborav nije samo neki lični promašaj čovjeka. Zaborav znači to da je biću uskraćena mogućnost da bude u svojem bitku. Ako je biću uskraćena mogućnost da bude u svojem bitku, tada dolazi na vidjelo njegova razlika spram svakoga bića.

U modernim znanostima koje kao metafizičke unaprijed preračunavaju i određuju okrug pojavi bića, uskraćen je njihov bitak. Bitak na ovaj način postaje čista transcendencija, a njegovu razliku spram bića moguće je tek sada i samo sada misliti. Prema tome mišljenje bitka, nije moglo pasti bilo kada na pamet čovjeku, već je ovo mišljenje bitka omogućeno onda kad je bitak istjeran iz samoga bića, a to se dogodilo u pojavi suvremenosti kakva je moderna znanost. Mišljenje je stoga na nužni način sjećanje na bit metafizike u kojoj se zbio zaborav bitka, ne zato da bi bila puka romantika, već da bi zahvatilo punu dimenziju onoga što se danas kao suvremenost zbiva. Mišljenje kao mišljenje bitka, nastojeći oko razmatranja biti metafizike, dolazi do misli o povijesnosti same biti metafizike kao povijesnosti bitka samoga.

U ovom rasklopu temeljnog metafizičkog sklopa od izuzetne je važnosti odnos između biti čovjeka i bitka. Bit čovjeka potrebuje bitak, a bitak nalazi svoje boravište u biti čovjeka. Zadatak je čovjeka kao »pastira bitka« da djeluje, to znači da misli, jer mišljenje je najveće i najviše djelovanje, na prostoru dolaska bitka.

U Heideggerovom slučaju to znači da premišljava bit same metafizike, a kako naša suvremenost predstavlja vladavinu metafizike, to znači da ukaže na povijesnost same biti metafizike, odnosno povijesnost razdoblja u kojem mi suvremenici živimo.

Nastojeći da mišljenjem prodre do mjesta obrata čitavog povijesnog sklopa, Heidegger je u najvećoj mjeri vjesnik budućeg, koje neće biti vječno vraćanje istoga. Ovime zaslužuje našu najveću pažnju koju mu mi na ovaj način odajemo prilikom njegove 80-godišnjice rođenja.

ŠTO JEST PITANJE?

Branko Despot

Zagreb

Slijedeće se ne želi uključiti niti u »čisto« niti u »primijenjeno« filozofijsko raspravljanje, ono bi naprotiv, naznačujući temelj, sadržaj i granicu Heideggerovog mišljenja, htjelo da bude ukazom k onome mjestu, na kojem filozofija, nasuprot načelnoj njenoj teorijsko-praktično-tehničkoj dovršenosti-ispunjenju, istom otpočinje, u svojoj pred-svjetskoj, a to znači više-nego-metafizičkoj neizbježnosti.

Heideggerovo je pitanje logičkom postavu: što jest mišljenje? a u realnom: što jest bitak? Logičnost logičkog pitanja naravno ne leži u »formalno« logičkome, nego ona jest obuhvatnost mišljenja pod vlašću Logosa, koju obuhvatnost upravo pitanje mišljenja hoće nadići, a unutar koje pada sve uže logičko, transcendentalno logičko i dijalogičko (=dijalektičko), alogičko, prelogičko, metalogičko, antilogičko i paralogičko. Realnost realnog pitanja jest bitak realnog ili bića, koje se kao stvar (res) raščlanjuje u bivstvo i pridošlicu (substantia et accidens), moguće i zbiljsko (ens in potentia et ens actuale), formu i materiju, vječno i vremenito itd, te pitanje smjera na bitak preko (trans) sve irealno, nerealno, nadrealno, predrealno, quasirealno i realno u užem smislu obuhvaćajuće stvarnosti (realitas), tj. ne više na bitak bića, nego na bitak sam. Ono pak »što jest« (was heisst), u oba pitanja, načelna je otvorenost prema upitnom, a istom u obzoru ove otvorenosti, ukoliko se ona ne održi u svojoj čistoći, moguće su principijelno-kauzalne specifikacije pitanja u pitanje o podrijetlu, sadržaju, svrsi i biti mišljenja i bitka. No ako se četiri ova metafizička potpitanja ne provode radi ovakvog ili onakvog *odgovora*, mogu ona posredovati uspostavu onoga »što jest« u njegovoj formalno, eficijentno, materijalno i finalno neiscrpivoj, onom upitnom samom odgovarajućoj upitnosti. Intendirano »što jest« u logičkom i realnom pitanju jest ono isto u

oba pitanja. Isto, to ne iskazuje izvanjsku jednakost ili ujednost jednog i drugog, nego jest istovetnost onoga »što« je u pitanju, tj. istost upitnog mišljenja i bitka. Ova istovetnost u upitnosti jest Heideggerova stvar (Sache). Njena formula glasi: *ono upitno mišljenje jest i bitak.*

Ono upitno samo nije niti biće niti bitak, niti misao niti mišljenje. To je čisto Ono (Es, tò autó), čija čistoća upravo jest upitnost. Ova upitnost, u svojem sopstvu načelno uskraćena svakom mogućem unutarsvjetskopovijesnom odnošenju, pokazuje se (fáinesthai) tek u cjelini Svega, — ali kao u otkrivenosti a priori otkrivenog Svega skrivena cjelovitost cjeline. Kao ono isto mišljenja i bitka ona je »transcendentalni horizont«, »otvorenost«, »nabačajno područje«, »smisao smisla« i sebi-prethodeća istina mišljenja i bitka, misli i bića, u njihovu rasponu od transcendentalnih, predikabilnih i kategorijskih određenja do takvih pojava kao što su Bog, Priroda ili Čovjek, sa svim svojim bogo-ljudskim, prirodno-ljudskim i među-ljudskim odnosima. O tuda, da bi mišljenje *bilo* mišljenje, da bi bitak *bio* bitak, moraju oni odgovarati upitnosti onog upitnog. Ovo odgovaranje mišljenja-bitka upitnosti jest istina bitka i mišljenja. I jedno i drugo istinski jest, ukoliko u horizontu upitnosti upitno jest.

Jestvovati pak upitno mogu mišljenje i bitak jedino tako, da stavljaju u pitanje sebe kao mišljenje i bitak kao bitak. Sebeuspostavljanje u upitnosti jest mišljenje bitak kao istinsko, onom sveomogućujućem upitnom odgovarajuće *pitanje*. U tome pitanju bitak i mišljenje ne odgovaraju upitnome kao nečem izvan sebe (adaequatio rei ad intellectum=veritas ontologica), nego odgovaraju samima sebi (adaequatio sui = veritas transontologica, vel absoluta), ili, oni jesu tu u skladu sami sa sobom, tj. odgovaraju svojoj istosti u upitnosti. Pitanje je, dakle, istinstvovanje ili sebepoistovećivanje mišljenja i bitka u čistoći upitnoga.

Pitanje, kao bitak-mišljenje u skladu s upitnošću čistog Onog (Es), nije ništa takvo, što bi se poput ovog ili onog, ovakvog ili onakvog, intenzivnog ili ekstenzivnog, prisutnog ili odsutnog, nazočnog ili nenazočnog, moglo nahoditi *među* bićima. Ono nije nikakvo, niti po sebi niti po drugome postavljeno biće, koje bi, bilo kao »samosvršni« filozofijsko-znanstveni problem — inače raščlanjiv do »otvorenog«, problemskog sistema, bilo kao instrumentarij tzv. aktualnih, fizio-psiho-socio-eko-polit.-estetsko-religioznih problema, stojeći u samome, već prema nastrojenosti, empirijski ili transcendentalno, shvaćenom, centru interesa bića, diktiralo problematičnost svega što jest. Pitanje, dalje, ne samo da nije nikakvo biće ili misao, nego ono nije niti bitak bića, koji bi da se, ne tek gnoseologijski — u vidu granice spoznatljivosti, nego i produbljeno ontologijski, uspostavi kao problematičnost problema, i kroz to ono »biti« svega postavi kao biti-problematičan, a bitni odnos spram bitka i cjeline bića predodredi kao naizgled kritičko, teorijsko-praktičko-poietičko problemati-

ziranje svega što i kako jest. Pitanje je, strogo uzeto, bitak *bez* bića, mišljenje *bez* misli, tj. bitak-mišljenje ukoliko odgovaraju čisto istome (tò autó), koje nije niti biće, niti bitak bića, već ono jest Ono samo (Es selbst).

Ali pitanje, zbog toga, ne oduzima, takoreći, tlo pod nogama bićima, rastvarajući bića u »ništa«, nego, naprotiv, u pitanju pitanja biće kao biće dolazi, doslovce, iz Ništa samoga sebe k samome sebi, ili, u pitanju se bitak samokonstituira iz upitnosti kao bitak bića. Otuda istinska bića u horizontu upitnoga nisu bića koja božjom, prirodnom ili ljudskom produkcijom nekako dospijevaju u taj »svijet«, već je istinsko biće ono, kojega je pitanje, rastvorivši ga u njegovoj bezupitnoj »datosti«, iz se be samoga stavilo u obitavalište njegove vlastitosti. *Hölderlinova* pjesma, primjerice, koja prividno živi u »stvaralaštvu« pjesnikovom, koja lažno jest u djelu, koja se pričinja u odazivu nagovorenih, koja se ništi u imitacijama epigona i na koncu tek fiktivno bitiše u znalačkom zaboravu eksperata za poetiku, dospijeva u svoju istinu, ukoliko se iz onoga, koje se njoj kao biću-pjesmi i njenom bitku-pjesnikovanju javlja kao njeno ne-biće i njen ne-bitak, susretne u pitanju tako, da se pjesma, iz onoga ništa same sebe, u pitanju, kroz pitanje, ispostavi kao *pitanje pjesništva.* Isto tako stoji s tehnikom, sa znanošću, s teologijom i metafizikom. One istinski jesu, ukoliko *kroz pitanje* jesu. Bitak-mišljenje-pitanje je bitak kao bitak u kojem se istom »daje« (Es gibt) bitak bića.

Kao »čisti« bitak pitanje nema niti svog nosioca, onoga tko pita, niti ima ikoje što, za koje pita. Pitanje prethodi pitaocu i zapitanome na taj način, da se ono »tko« pitanja i ono »što« pitanja tek kroz pitanje uspostavlja kao »netko« i »nešto«. Drugačije rečeno: ukoliko je opća struktura pitanja, da u pitanju netko (der Fragende, pitalac), pita o nečem (das Gefragte, pitamo), pri nečem (das Befragte, opitano), nešto (das Erfragte, ispitano), onda se svi ti momenti strukture svakog pitanja, koji se u običnom, prosječnom, nezapravom zapitkivanju razilaze u neko biće (napr. čovjek) koje pita, u nešto pitano (napr. bitak bića), u opitano (napr. odlikovano koje biće) i ispitano (napr. smisao bitka), sabiru u izuzetnom *pitanju bitka* (Seinsfrage) u jedno te isto na taj način, da nema niti pitača, niti pitanoga, niti opitanog, niti ispitanog, već se kroz pitanje-bitak, u kojem bitak pita samoga sebe, pitalac-tubitak, bitak bića, odlikovano biće i smisao bitka stječu (Ereignis) u svome »jest«.

Pitanje bitka tako ne izaziva na primjer tek historijsko poratno iskustvo izgubljenosti i uzaludnosti čovjeka u svijetu — kao da bi uopće historija (društvena, ekonomska, politička, logičko-kategorijalna i drugačija) mogla uvjetovati ili čak sadržajem svojim određivati mišljenje —, nego upravo obrnuto, iz temeljnog postavka bitka kao pitanja *nužno* proizlazi upitanost ne samo svih tzv. tradicionalnih pojmova, vrednota, oblika života itd., ne-

go upitnost bića *kao* bića i *svake moguće* verzije bitka bića. Ako *biti*, znači biti na otvorenoj čistini pitanja, onda je prometodski zadatak izradbe postava pitanja *nužno* destrukcija samorazumljivog, tj. metafizičkog mišljenja čovjeka, bitka bića, odlikovanog bića i smisla bitka bića. Nije riječ o tome, da se vis-à-vis egzistencijski i esencijski opterećenih pojmova, recimo čovjeka, zadobije neki »novi« pojam čovjeka ili »novi« pojam bitka, već je stvar u tome, da se i čovjek kao takav i bitak bića u cjelini mogućih »verzija« i smisao bitka interpretiraju iz bitka-pitanja tako, da se čovjek-bitak (ne: čovjek-biće) i svijet-bitak (ne: svijet kao ukupnost bića), iskuse u njihovoj predesencijskoj i predegzistencijskoj, predmogućoj i predzbiljskoj, predprincipskoj, predvječnoj i predvremenskoj, predljudskoj i predsvjetskoj istinskoj upitnosti. U pitanju biće kao *biće* ili bitak bića transcendira samoga sebe u bitak *bez* bića. Ova »transcendencija u imanenciji« (J. de Waelhens) za Heideggera je destrukcija povijesti ontologije kao konkretizacija pitanja bitka.

U historijsko-filološkim prikazima tzv. mislenog puta Heideggerovog uobičajilo se provedbu ove destrukcije dijeliti u »faze«. Ovakva učena akribija morala bi ipak otići bar tako daleko, da po jednu »fazu« iznađe u svakom predavanju Heideggerovom. Ta u svakom njegovom pothvatu mišljenja radi se o jednom koraku, i utoliko o »fazi«, naime, o koraku-skoku unazad — naravno niti u vremenskom niti u onto-logičkom smislu — iz samorazumljive bezupitnosti predontologijski (predznanstveno i znanstveno) doživljenog i ontologijski tematiziranog bitka ka samoj, da tako kažemo, živoj upitnosti u pitanju. I pri tome je sasvim svejedno, da li je opitano od kojeg se polazi svagda već nekako razumljeni čovjek, svijet, tehnika, znanost, umjetnost, misao velikog mislioca, jedna od »tema« metafizike (stavak identiteta, stavak razloga, Logos, Moira, Stvar, Narav, Idea, Entelehe-ia, Neistina), ili, kao ono obuhvatno samorazumljivosti, u kojoj se samorazumljivosti upravo ono upitno skriva u zaboravu, ono metafizičko samo. Bitno je to, da mišljenje-pitanje, da bi *bilo* pitanje, ne polazi tu samo od sebe, nego od drugog, i tako, istom kroz destrukciju metafizičkog bitka dolazi k sebi. I upravo ova metafizička pretpostavka konkretizacije pitanja bitka, metodski zamišljena u vidu propitivanja (=destrukcija) povijesti ontologije, prije̊ći, da se pitanje samo postavi u svojoj čistoći. Jer, ako je istinsko pitanje, kako sam Heidegger kaže na jedinstvenom mjestu u svom *Uvođenju u metafiziku*, ono pitanje koje *sebe na sebe postavlja* (»Unsere Frage ist die *Frage* aller wahrhaften, d. h. sich auf sich stellenden Fragen. . . «, *Einführung in die Metaphysik*, str. 5), to jest ono, koje je postavljeno, koliko Heidegger još uspijeva vidjeti, na »posve tajnovitom temelju slobode« (isto, str. 10), onda takvo pitanje ne može poći ni od čega, pa niti od samog bitka bića, nego mora, kao čisto pitanje, sebe samo iz sebe postaviti.

Ovo neslaganje Heideggerove stvari (slobodnog pitanja) s načinom izradbe iste (destrukcija ontologije), unutrašnji je razlog sustajanja kako u *Sein und Zeit*-u, tako i u *svim* potonjim pokušajima. Samome Heideggeru to je postalo sasvim jasno, i ono što će on označiti kao *Gelassenheit*, nije, kako se nekim tumačima čini, idilični pasivizam spram nečeg takvog kao što su tehnika, znanost, rad i tome slično, nego je, tom u sebi osiguranom bezupitnom prividu nasuprot sabiranje mišljenja-bitka u sebi, radi čistoće, tj. slobode, tj. istine pitanja. I kada na kraju predavanja *Zeit und Sein* Heidegger kaže, da se »ima, od nadmašivanja odustati i metafiziku prepustiti samoj sebi« (»Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst überlassen«) onda to ima isključivo taj smisao, da se istinski biti-pitati može samo i jedino, *ukoliko ono upitno*, kao isto mišljenja i bitka, *sebe u pitanju samo postavlja u svojoj* upitnosti, i tek u tom sebepostavljanju kao *vremenovanju* smisla (=povijest bitka) ispostavlja ono bezupitno, tj. nadolazeći bitak misli i bića.

Previdi li se sama stvar Heideggerova i zastane li se pri načelno neadekvatnoj izradbi i »rezultatima« te izradbe, onda se dakako može ovako ili onako, ovisno o talentu i usmjerenosti, nadovezivati na te »biljege na putu« (Wegmarken). No budući da sama stvar leži dublje od fenomenalnosti fenomena i nju konstituirajuće transcendentalne svijesti, to je već Husserl, imajući oko tek za ono čisto fenomenologijsko, ostao na površini, konstatirajući da se radi o transponiranju ili transverziranju »konstitutivno-fenomenologijskog bistrenja svih regija bića i univerzala, totalne regije svijet, u ono antropologijsko« (usp. marginalije Husserlove uz *Sein und Zeit*, prema A. Diemer, Edmund Husserl, II. verbesserte Auflage, Meisenheim an Glan, 1965, str. 19). Ali isto su tako, s druge strane, površne, a prije svega, za filozofijsku stvar bitno suvišne, na »rezultatima« izvedbe parazitirajuće razradbe direktnih i indirektnih učenika Heideggerovih, koje idu od sistematskih, metodskih i historijsko-filozofijskih simplifikacija, preko egzistencijalističkih, psiho-patologijskih, socio-politologijskih, estetističkih, marksističkih i teologijskih aplikacija, do pretencioznih, metafilozofijskih i kritičko-filozofijskih, već po zamisli svojoj naivnih kompilacija.

Nama međutim nije do toga, da interpretativno razradimo Heideggerovu stvar, još manje do toga, da se upustimo bilo u imanentne bilo u transeuntne korekcije Heideggerove stvari, a ponajmanje do komparacije predležećih tekstova s nekim drugim, tuđim, iz unutarpovijesne produkcije dolutalim i po vanfilozofijskim kriterijima u prednji plan stavljenim dokumentima. Stalo nam je samo do ustanovljivanja ranga Heideggerove stvari na putu k onome mjestu gdje filozofija istom otpočinje u svoj nadmislenoj (=više-nego-metafizičkoj) neizbježnosti.

Nadovezujući na centralni stavak čitave nove, ne puko novovjekovne, filozofije — tj. one »filozofije« koja se, napustivši svoju filozofičnost, reducirala na apsolutno, sebehtijuće sebeznanje *novosti* onog Novog —, nadovezujući na stavak o beskonačnome mnoštvu atributa apsolutne, ili, što je isto, slobodne supstancije, može se reći, da je slobodno, istinsko ili apsolutno pitanje, jedan od beskonačno mnogo načina istinstvovanja slobode. No specificiraju li se mogući atributi slobode tematsko-metafizički, dobivaju se tek tri osnovne, *metafizički* moguće verzije slobode: 1) sloboda kao prirodno-ljudska samodjelatnost (Selbsttätigkeit), što je oživio Marl Marx, 2) sloboda kao bogo-ljudsko sebestvaranje u trenutku vjere, što je proživio Sören Kierkegaard i 3) sloboda kao sebepotencirajuće theo-antropo-kozmičko sebehtijenje ili volja za moć, što je doživio Friedrich Wilhelm Nietzsche. Stavljanjem u pitanje metafizike kao takve ili bitka kao bitka bića, stavlja se u pitanje *cjelina* navedenih metafizičkih realizacija slobode. Izuzetnost i odlikovanost apsolutnog pitanja među mogućim atributima slobode leži u tome, što ono, odvodeći od bezupitnih, sebeosiguravajućih prirodno-bogoljudskih istina, kroz *slobodu kao pitanje*, privodi k slobodi samoj. Stoga, napuštajući dovršenje-ispunjenje (=»ukidanje« = »ozbiljenje« etc.) filozofije u imanenciji sebeznajuće, sebehtijuće i sebeodjelovljujuće cjeline slobodnih istina, putem apsolutnog pitanja dospijevamo na ono mjesto, na kojem se postavlja radikalni, slobodu samu transcendirajući upit, ne više o istinskoj slobodi i njenome »carstvu«, nego o transapsolutnoj istini same slobode.

HISTORIJSKI MATERIJALIZAM U HEGELOVOJ FILOZOFIJI POVIJESTI

Hans-Dieter Bahr

Tübingen

Nedostatnu tezu da se Hegelova filozofija povijesti može demistificirati pod pojmom 'historicizma' nije nitko radikalnije zastupao od sociologa K. R. Poppera s jedne strane, a s druge od filozofa Karla Löwitha. Ukoliko Popper kritički um svodi na apsolutnu kritiku, on može povijest teorija procesa od Platona i Aristotela do Hegela i Marxa proglasiti golemom nehistorijskom zabludom, kao što već nagovještava naslov njegove knjige 'Falsche Propheten'. Deklaratorno on piše: »Promjena koja otkriva što je skriveno u nerazvijenoj esenciji, može iznijeti na vidjelo samo tu esenciju, potencijalnosti, sjeme koje je već od početka bilo sadržano u predmetu koji se mijenja. To učenje vodi historicističkoj ideji povijesnog fatuma ili jednom neizbježnom bitnom udesu.«[1] Ako ta sudbina zablude počinje s Platonom i Aristotelom, onda svoj završetak nalazi u marksizmu, kao dosad — prema mišljenju Poppera — 'najčišćem obliku historicizma'.[2] Dopunjavajući zvuči pseudoobjašnjenje Karla Löwitha u »Weltgeschichte und Heilsgeschehen«: »Zbiljska snaga iza te koncepcije je otvoreni mesijanizam, koji nesvjesno ima svoj korijen u Marxovu vlastitom biću, u njegovoj rasi (židovskoj, H-D. B.)«[3]

Ta kasnograđanska frazeologija o problemu povijesti koja je bez nivoa ne smije međutim zakriti pogled na teorijske napore

1) K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, sv. II, Bern 1958, str. 12. — Međutim, sam Popper postupa prema tom modelu, uslijed čega je predmet 'sadržan od početka'.

2) Uporedi isto, str. 77. — Njegova koncepcija povijesti zasniva se na nekoj vrsti 'pluralističkog voluntarizma'; 'smisao' je ono što pripisujemo povijesti.

3) K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, str. 48.

građanstva da izradi dijalektiku prirodnih i povijesnih procesa, njihovo historijsko shvaćanje tih procesa i praksu društvenog subjektiviteta kao oblikovanja povijesti.

Građanska filozofijska znanost o povijesti — od Herdera i Kanta do Hegela, od Nietzschea i Diltheya do Heideggera — pokazuje se istovremeno, ukoliko uključuje svoj vlastiti metodski postupak reflektiranja povijesti, kao teorija povijesti i kao teorija historijskih znanosti, a isto tako u Kantovoj koncepciji prosvjetiteljstva kao efikasna teorija u povijesti. Općenito rečeno ona se na taj način kreće u slijedećim momentima: kao teorija povijesti naginje tome da sebe prenese kao logičko-kategorijalnu znanost o osnovama historije i kao sadašnje svjesno na pojam svedeno znanje o povijesti, sebe samu doduše ne kao nehistorijsku, nego kao meta-povijesnu na svakom odsječku, bio on shvaćen i kao konačan u procesu povijesti. Ukoliko se ona uzdiže iznad povijesti, ona proteklo proglašava događenim. — Drugi moment je samorazumijevanje povijesne teorije u povijesti; ono je sklono tome da prizna da 'znanost uvijek dolazi prekasno', stalno nošena silom povijesnog procesa. Povijest ovdje sadržava moment 'djelatne stvari po sebi', nereflektiranog materijalizma, a povijesno događanje reducira se na pitanje o njegovoj strukturi vremenitosti. Napokon se na ovoj razini ponavlja formalizirano samo polarnost između 'čiste sadašnje vječnosti' i 'vremenskog nestajući-nastajućeg kontinuiteta', kao ekstrem 'pojma povijesti' i 'pojma u povijesti'. S druge strane, radikalno 'okončavanje' (Verendlichung) pojma vremena, kako ga Heidegger postiže pomoću svoje analize opstojnosti, prividno dozvoljava ukidanje svakog metafizičkog shvaćanja povijesti. Heidegger zaključuje: »Tako se u osnovi interpretacija povijesnosti opstojnosti pokazuje samo kao konkretnije izrađivanje vremenitosti.«[4]

Povijest kao zaključno pojmovno reduciranje svih povijesnih i historijskih procesa može se zaobići samo onda, ako s jedne strane metafizički totalitet građanskog pojma povijesti nestane u pomicanju problema na strukturu vremenitosti, a s druge strane istovremeno da se taj totalitet kao transcendentna struktura transcendentalne vremenitosti proglasi njenom bazom, dakle da se 'okončanje' zaobilaznim putem opet ukine. Tek tada znanost o povijesti pokazuje se oslobođena shematizma misli o razvitku, kojemu se u osnovu stavlja čisto nizanje lanca događaja, a isto tako oslobođena od teleološkog pojma koji na tome bazira, koji se izdigao kao 'napredak' svrhe koja se probija iznad formalizma proste uzastopnosti.

Razdvajanje vremenitosti i povijesnosti u odnos derivata i supstancije omogućilo je historijskoj i povijesnoj znanosti mnogoslojevitu povezanost različitih vremenskih faza, istovremene neistovremenosti, nejednake istovremenosti, diferenciranje

4) Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1960, str. 382.

između sadašnjeg ili čak budućeg historijskog događanja shvati kao proteklo, kao plan, kao naknadno djelujuće, kao tendencije i diskontinuitete, a da još ne opaža latentno postalo metafizičko vrijeme-totalnost povijesti. Zahtjev za obuhvatnijom spoznajom povijesnih procesa bio je pluralistički 'skromno' ograničen. Taj pluralizam različitih konstrukcija povijesti može se utoliko lakše smatrati 'znanstveno tolerantnim', ukoliko mu je udaljeniji formalizirani metafizički problem vremena.

Ovdje treba ukratko da bude naznačeno da se u Hegelovoj filozofiji povijesti skriva još u totalitetu apsolutnog duha nerazvijena, kao 'moć vremena' istovremeno i sasvim druga moć, materijalistička, djelatna stvar po sebi u procesu povijesti, što Marx konačno s pojmovima 'predmetna djelatnost'[5] i razmjenska vrijednost 'sablasna predmetnost' donosi u pojam historijskog materijalizma.

Slijedeće napomene ispast će veoma zgusnute i skraćene; pa ipak treba pokušati da ponovo ne dademo povoda za Marxov prigovor Feuerbachu: »U stvari je mnogo lakše pomoću analize zemaljske jezgre naći maglovite religiozne tvorevine, nego obrnuto, iz svakidašnjih zbiljskih životnih odnosa razviti njihove nebeske oblike.«[6]

1. DRŽAVA I DRUŠTVO

Od Schopenhauerova i Nietzscheova kritikovanja navodnog Hegelova povijesnog objektivizma postalo je uobičajeno da se brzo izađe na kraj s Hegelovom koncepcijom povijesti.[7] Međutim, upravo je društveno događanje, kroz koje se i pomoću kojeg se konstituira povijest, za razliku od povijesti uma koji sam sebe shvaća — čiji su spoznajni akti istovremeno baš iznošenje njegove logičke nužnosti[8] — što je Hegel opisao kao neposredno u sebi obuhvaćeno događanje, kao splet strasti i partikularnih interesa. Povijesti, kao razdvojenosti uma, svojstveno je slučajno, u čijoj masi tek retrospektivno historijski um shvaća svoj vlastiti proces oblikovanja kao svoje nužne momente razvitka. Slu-

5) Marx uvodi pojam 'predmetna djelatnost' za razliku od Hegelova pojma 'djelatnosti koja postavlja predmete', u kojoj se rad shvaća samo kao onaj koji duhovno određuje svrhu, a ne kao onaj koji materijalno određuje svrhu.

6) Karl Marx, Das Kapital I, MEW 23, str. 393, primj. 89.

7) Uporedi A. Schopenhauer, Über die Geschichte, Werke, sv. 3, Leipzig 1938, str. 501 i slij. i F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Frankfurt/Hamburg 1968.

8) Popper naivno identificira Hegelovu ideju i materijalnu zbiljnost kada piše: »Razvitak zbiljskoga svijeta, čiji je najvažniji dio povijest, Hegel identificira s nekom vrstom logičke operacije ili s misaonim procesom... Silogizam je plan, kojemu prethodi proviđenje.« Str. 61.

čajnost se prepušta povijesti kao slučajnost. A slučajan ostaje moment u upotrebi koji nije ukinut kao um, nego je njegovo određenje neodređenost.

U Hegelovu »Einleitung in die Philosophie der Geschichte« izgleda prije svega da sve događanje završava u povijesti pojma: »Jedina misao koju filozofija donosi jest međutim jednostavna misao uma, da um vlada svijetom, dakle, da se i u svjetskoj povijesti događa umno. Uvjerenje i shvaćanje je ovdje
rom na *povijest kao takvu uopće;* u samoj filozofiji to nije pretpostavka.«[9]

Taj zahtjev prekriva porijeklo te 'jednostavne misli' iz Hegelove recepcije francuske revolucije, o kojoj on emfatično uzvikuje: »Otkada sunce stoji na nebeskom svodu i planete se okreću oko njega, to nije viđeno da se čovjek postavio na glavu, tj. na misao i da je prema njoj izgradio zbilju.«[10] Za Hegela 'teodiceja boga u povijesti' postaje na paradoksalan način pomoću revolucioniranja društvenih odnosa spoznatljivim obličjem, čime postaje jasno rascjepkano Hegelovo razumijevanje povijesti.

Svjetska povijest kao proces izmirenja, kao što Hegel još piše u drugom nacrtu za filozofiju svjetske povijesti, »može se dostići samo spoznajom afirmativnog, u kojemu ono negativno nestaje u podređenom i prevladanom.«[11] Ovdje Hegel još ne može jezično zatajiti, da doduše 'prevladano može nestati, međutim, da postaje 'podređeni' ali zaostali sastavni dio naprednog uma. Umnost svjetske povijesti nastaje tamo, gdje se u revolucionarnom pokušaju materijalna zbilja, dakle razdvojenost samog uma, pokazala kao izvediva prema umu koji realizira svrhu, napokon kao država, čija je ideja doduše apsolutna, čija nasilna praksa *u* povijesti desubjektivira um kao institucionalno držanje. Revolucionarna akcija, u kojoj um treba da bude više od zbiljnosti sebe samoga, u rezultatu je vraćena natrag sebi. A praksa uma u povijesti, ukoliko se ona produžava iznad neposredno sadašnjeg društva objektivno i manifestno, postaje 'način odnošenja' revolucionarnog subjektiviteta; u ideji države odzvanja upravo to »zadržavanje« na protekloj povijesti, a time izazvana 'potisnutost' spontanosti spram zbilje koja je postala povijest. Čini se da ono povijesno institucionalno objektivnog duha apsorbira apsolutni um, a ne obrnuto, kao što je Hegel razvijao proces.

Da je Hegel morao sebi najprije izbiti misao na revolucionarni um, koji je trebao biti više od nepovijesnog spontaniteta transcendentalnog subjektiviteta, postaje jasno u Hegelovoj promjeni vrednovanja same povijesti.

Nasuprot 'državnopolitičkom' jedinstvu povijesti i historije, što se javlja kao rezultat razvitka pojma prava, u filozofiji povije-

9) G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, str. 48/9, podvukao autor;

10) ibid., str. 593.

11) Hegel, Die Philosophische Weltgeschichte, 2. nacrt (1830), u: Hegel Studienausgabe I, Frankfurt/Hamburg 1968, str. 306

sti treba 'sama svjetska povijest'[12] da postane predmet, i to za razliku od navedenih oblika pisanja povijesti ne može filozofijska svjetska povijest svoj vlastiti pojam pretpostaviti kao samo postojeći. Dok je Hegel u prvom nacrtu filozofije svjetske povijesti iz 1822. još pisao: »Prava, objektivna *povijest* jednog naroda počinje tek tada, kada ona ima i *historiju*«[13], — dakle *događanje* društva istovremeno reflektira kao iskustvo, a ne samo događeno, proveklo; kasnije on kaže u Filozofiji povijesti[14]: »Međutim, povijest treba da uzmemo onakvom kakva ona jest: mi moramo postupati historijski, empirijski.«[15] Znanost o povijesti postaje u njoj s jedne strane konkretnim, ukinutim momentom svjetske povijesti, a s druge strane kao nešto što se može istraživati ostaje faktički relikt prepušten prošlosti.

Konačno u filozofiji prava Hegel još jednom obezvređuje pojam historijskog i pretvara ga gotovo u sinonim slučajnoga spram razvijene nužnosti uma. Tako on piše u vezi s institucijom sudske vlasti: »*Historijski nastanak* suca i sudova mogao je imati oblik patrijarhalnog odnosa ili sile ili slobodnog izbora; za *pojam stvari* to je svejedno.«[16] Historijski nastanak pojma ne javlja se ovdje više kao umno ukinuto u povijesnom rezultatu, nego kao ravnodušno, slučajno. — Onoliko koliko u Hegela pojam 'historijskog' zakržljavi od sadržaja povijesno spoznatog do empirije kvazipriродno danog, njegov pojam povijesti svodi se na obično događanje.

Ideja države koja je povijesno došla k sebi, kao 'zbilja' supstancijalne volje. . . umno po sebi i za sebe[17] otkriva naknadno sve proteklo događanje kao ispravno proteklo. Sadašnjost državnog uma, kao ideje koja je postala predmetna u ustavu i instituciji, jest prevladana povijest: »Da je povijesno bilo vremenâ i prilika barbarstva, to spada u povijest«,[18] — to znači: 'pripada prošlosti'. Stoga o sadašnjosti koncepcije države on može reći: »To supstancijalno jedinstvo jest apsolutno nepokrenuta samosvrha.[19] To znači: izvan ideje o umno organiziranom društvu ne može se više zamisliti smisao povijesti.

Budući da se Hegel pridržava toga da je »povijest duha njegovo djelo, jer on je samo ono što čini«,[20] ne može u Hegela biti govora o kraju povijesti; to istovremeno znači da kategorije slu-

12) Hegel, Philosophie der Geschichte, a.a.o, str. 39.
13) Hegel, Arten der Seschichtsschreibung, 1. nacrt u: Studienausgabe, a. a.o, str. 276. — Podvukao ja.
14) Pa ipak Hegel još pravi od načina pisanja povijesti, dakle historiju bitnim kriterijem odvijanja uma u povijesti
15) Hegel, Philosophie der Geschichte, str. 50.
16) Hegel, Grundlinien des Philosophie des Rechts, Hamburg 1955, str. 80, podvukao autor
17) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hamburg 1959, str. 208
18) Hegel, Enzyklopädie, str. 228.
19) ibid. str. 208.
20) ibid. str. 289.

čajnosti nenamjerno sadržava u Hegela jedan moralizirajući ton: slučajno je u povijesti koja napreduje pored materijalne realizacije državnih oblika prema umu ideji — varijacija bez smisla. 'Razlog' i 'slučaj' postaju stoga konstitutivni momenti građanskog društva.

U posredovanju kao 'razdvojenom postojanju' postiže Hegel prije svega na neobičan način — slično kao Kant — identitet materijalne povijesti i građanskog društva; kako materija i priroda uopće postoje u 'razdvojenosti',[21] to principe građanskog društva treba shvatiti kao 'mješavinu prirodne nužnosti i samovolje'[22] Zato se Hegel mora — protiv podmetanja od strane njegovih 'kritičara' o navodnoj totalitarnoj državnoj ideologiji — odlučno suprotstaviti identitetu države i građanskog društva: »Ako se država zamijeni s građanskim društvom i njena se određenja stave u sigurnost, zaštitu vlasništva i ličnu slobodu, onda je interes pojedinca kao takvog posljednja svrha.«[23] Ideja države i zbiljnost države bitno se razlikuju od građanskog društva, kad Hegel piše o historijskoj državi: »Zbiljska država i zbiljska državna vlada nastaju samo onda, kad već postoji razlika među staležima, kad bogatstvo i siromaštvo postanu veoma veliki i kad nastupe takvi odnosi, da se veliki dio njihovih potreba ne može više zadovoljiti na način koji je uobičajen.«[24] Međutim, taj odnos je građansko društvo u kojemu dolazi na vidjelo »da kod prekomjernog bogatstva građanskog, društvo nije dovoljno bogato, tj. nema dovoljno vlastite moći da bi prevladalo prekomjerno siromaštvo i stvaranje svjetine.«[25] — S obzirom na 'zbiljsku' državu i građansko društvo Hegel neprimijetno preuzima natrag izjednačavanje između povijesti i prošlosti i uvodi posredno osnovnu kategoriju političke ekonomije — rad je u svojoj društvenoj povijesti povijest društvene podjele rada — u filozofiju povijesti. Strogo uzevši Hegel time dospijeva istovremeno u nereflektirajuću protivurječnost prema logičkom pojmu 'prošloga' kao u prostoru ukinuto vrijeme. Probija se drugi pojam vremena koji nije identičan s onim pojmom filozofije prirode, 'negacije negacije', kao moći samoga duha. Ako je s druge strane, kao što Hegel primjećuje s obzirom na 'zbiljsku' državu, 'svjetina' na »stanovištu negativnoga uopće«,[26] onda se već terminološki može vidjeti neka vrsta političko-ekonomskog 'uma' povijesti, koji se ne javlja u logičkom pojmu uma.

Razlika između 'ideje države' i 'zbiljske države', u kojoj se — za razliku od 'Velike logike' — čuje neukidivi materijalni supstrat u pojmu zbiljnosti, Hegel stavlja državu u onu neobičnu međusferu, koju onda Marx konzekventno proširuje u »Njemač-

21) Hegel, Philosophie der Geschichte, str. 59.
22) Hegel, Grundlinien, str. 165.
23) Hegel, Enzyklopädie, str. 208.
24) Hegel, Philosophie der Geschichte, str. 145/6.
25) Hegel, Enzyklopädie, str. 201.
26) ibid., str. 262.

koj ideologiji«: država je uopće prije svega sfera političkoga: »Budući da je država oblik u kojemu individuumi vladajuće klase ističu svoje zajedničke interese i u kojoj se rezimira cijelo građansko društvo jedne epohe, slijedi da sve zajedničke institucije posreduje država i dobivaju politički oblik.«[27] Kao država jedne klase taj oblik je relativno postojan oblik saobraćanja proizvodnih odnosa. Istovremeno, Marx 'ideju' države materijalistički ne vidi u njenom apsolutnom obliku kao jedinstvo uma i volje, nego je on otkriva kao zbiljnost jednog nerazvijenog klasnog društva: »*Samostalnost* države danas se javlja samo još u takvim zemljama u kojima se staleži nisu još potpuno razvili u klase... u kojima se stoga nijedan dio stanovništva ne može uzdići do vlasti nad drugima.«[28] Ovdje je država 'ideja' u dvostrukom smislu ideologije:[29] vladajuća duhovna moć, racionalizirani klasni interes, kriva svijest s jedne strane i 'formacija ideja' u smislu jedne *logike* ideje, kao što zvuči pojam 'ideologije', s druge strane. Marx zatim konkretnije omeđuje ovo dvostruko stajalište: »Ovo učvršćivanje socijalne djelatnosti, ova konsolidacija našeg vlastitog proizvoda u stvarnu snagu iznad nas koja izmiče našoj kontroli, koja osujećuje naša očekivanja, upropaštava naše proračune, jedan je od glavnih momenata u dosadašnjem povijesnom razvitku, i upravo iz te protivurječnosti posebnog i zajedničkog interesa, zajednički interes poprima samostalni oblik kao država, odvojena od zbiljskog pojedinačnog i zajedničkog interesa, a istovremeno kao iluzorna zajednica.«[30] »S druge strane, praktička borba tih stalno zbiljski suprotstavljenih posebnih interesa zajedničkim i iluzorno zajedničkim interesima čini nužnim praktičko posredovanje i obuzdavanje pomoću iluzornih 'općih' interesa kao države.«[31] — To antagonističko jedinstvo apstraktnosti i konkretnosti građanskog društva koje se povijesno razvijaju, što u Hegela nalazi svoj pomirujući završetak u ideji države kao jedinstvu društvenog uma i pojedinačne volje, Marx shvaća upravo obrnuto kao materijalni proizvodni princip povijesti građanskog društva, čiji su stalni ambivalentni derivati oblici države, kao izraz stalno vladajuće klasne volje za načinom proizvodnje te klase; nasuprot tome, država kao logika ideja javlja se tamo, gdje preteže 'iluzorna zajednica' kao država. U jezgri Hegelove ideje države nalazi se još nerazvijena klasna volja kao stvar po sebi povijesti koja se nalazi u procesu.

---

27) K. Marx, Deutsche Ideologie, MEW 3, str. 62.

28) ibid., podvukao autor.

29) U uvodu Kritici političke ekonomije Marx je najprije još slijedio oblik Hegelove filozofije prava: prikaz treba da počne s 'općim apstraktnim određenjem oblika društva' i dalje ići preko raščlanjivanja građanskog društva, države, internacionalnosti do svjetskog tržišta, u čemu se Hegelova ideja političke ekonomije odražava kao 'racionalna državna ekonomija'.

30) Marr, MEW 3, str. 33.

31) ibid., str. 34.

Za razliku od Hegela za kojega građansko društvo nalazi svoju logičku formaciju u staležima, a svoju materijalnu čvrstinu može braniti samo policijski iznutra, a kolonijalistički prema van protivurječno i samoukidajući, dobiva pojam građanskog društva u Marxa bitna diferenciranja: prije svega misli on opće određenje kao političko-ekonomski oblik razvitka od neposrednog društva razmjene do razvijenog kapitalističkog; u tom smislu kaže se o njemu: »*Oblik saobraćanja* uvjetovan postojećim proizvodnim snagama i koji opet njih uvjetuje na svim dosadašnjim povijesnim stupnjevima jest građansko društvo.«[32] Tek unutar tog povijesnog razvitka građanskog društva ono se razvija u građansku klasu; utoliko je ta klasa istovremeno politički voljni i refleksioni proces o obliku saobraćanja građanskog načina proizvodnje: »Građansko društvo *obuhvaća* cjelokupan materijalni promet individuuma unutar određenog stupnja razvitka proizvodnih snaga.«[33] Tek u državi građansko društvo nalazi svoju 'ideju', destilaciju političkog iz političko-ekonomskog oblika kao klasa: »Građansko društvo *kao takvo* razvija se tek s buržoazijom.«[34]

Da se taj stupanj razvitka ne odvija niti prema linearnom, formalno kauzalnom vremenskom shematizmu, niti kontinuirano, niti evolucionistički bez prekida, niti prema modusu opće teologije povijesti, tj. da se neprekidno oblikuje iznad smjene generacija, kao općenita društvena svrsishodnost, potvrđuje ne samo od Marxa analiziranu povijest kao povijest revolucionarnih promjena i klasnih borbi, u kojima se prije svega kristalizira i manifestira volja za kontinuiranom vlašću jedne klase nad proizvodnim odnosima; štaviše, Marx slijedi te procese do odnosa pojedinog individuuma prema svojoj vlastitoj klasi: »Pojedini individuumi sačinjavaju samo utoliko jednu klasu, ukoliko moraju voditi zajedničku borbu protiv druge klase... Na drugoj strani klasa se osamostaljuje spram individuuma, tako da oni zatiču predodređene svoje životne uvjete.«[35]

Ako se na taj način Marxova koncepcija države i građanskog društva suprotstavi Hegelovoj, izgleda kao da se problem povijesti može reducirati na problem historije teorija društva. Time bi međutim upravo historijski materijalizam upao u jedno shvaćanje i metodu povijesti, čiji bi materijalizam ostao subjektivističan u pluralizmu građanskih metoda — u obliku bezinteresne nepristranosti. Pristranost analize i spoznajni interes zabranjuju da se Hegelovi pojmovi povijesti i historije odbace kao 'idealistički',

32) ibid., str. 36 — podvukao autor.
33) ibid., — podvukao autor.
34) ibid., — podvukao autor (U pojmu buržoazije još je sadržana suprotnost grad — selo)
35) ibid., str. 54 — U Kapitalu se konkretizira taj odnos u dijalektici procesa rada, stvaranja vrijednosti i korištenja s jedne strane i revolucionarnih subjekata klasne borbe s druge strane.

naprotiv, u njima treba tražiti materijalističku jezgru. To će se ovdje pokušati — s ograničenjem na Hegelovu logiku povijesno-historijskih metoda, odnosno na neke njene osnovne kategorije.

2. DJELATNA STVAR PO SEBI U POVIJESTI

Hegel je sve drugo samo ne opisao besprekidno nastajanje društvenog razvitka iz povijesti; protiv organicističkog shvaćanja povijesti — što nije sprečavalo da ono podredi samog Hegela, primjećuje Hegel: »Razvitak na ovaj način (povijesni-autor) nije bezazleno i neborbeno proizlaženje kao razvitak organskog života, nego tvrdi, nevoljki rad protiv samoga sebe, i nadalje, on nije samo ono formalno samorazvijanje uopće, nego proizlaženje svrhe određena sadržaja.«[36] Budući da Hegel veoma dobro primjećuje da se povijest — ni kao povijest društvenog rada — ne može reducirati na stvaranje one svrhe, on u njen pojam uvodi materijalizam — koji se istina može objasniti samo iz prirodnih nauka, a ne iz proizvodnih odnosa: »Budući da je povijest oblikovanje duha u formi događanja, neposredne prirodne zbilje, to postoje stupnjevi razvitka kao neposredni prirodni principi, a ovi su, jer su prirodni, razdvojeni kao mnoštvo.«[37] Ovaj povijesno-materijalistički moment omogućava Hegelu da povijesno događanje ne tretira kao dovršenu pretpovijest, iako je postulirao potpuno odvijanje povijesne logike dijalektičkog uma. — Kao da je anticipirao taj prigovor kojim je kasnije bio obasut, on je pisao: »Tko ne bi bio tako mudar da u svojoj okolini vidi mnogo toga, što u stvari nije tako kako bi trebalo biti? Ali ta mudrost nema prava da sebi uobrazi da se s takvim predmetima i njihovim trebanjem nalazi unutar interesa filozofijske znanosti. Ova ima posla *samo* s idejom koja nije tako nemoćna da bi samo trebala da bude, a da nije zbiljska, a time i sa zbiljom, na kojoj su ti predmeti, ustanove, okolnosti itd. samo površna vanjska strana.«[38] Otvorenost povijesnih procesa postiže Hegel značajnim ograničenjem filozofijskog znanja i povijesti na povijest ideje, koja se u Hegelovih nasljednika svela konačno samo na povijest ideja. U ograničenju na 'unutrašnje' spram metafilozofijskog 'vanjskog' povijesti, apsolutni duh čini se nemoćan da 'bez ostatka' u sebi ukine materijalno povijesno zbivanje; apsolutnost uma sama po-

36) Hegel, Philosophie der Geschichte, str. 107.
37) ibid., str. 290.
38) Hegel, Enzyklopädie, str. 39. — S isključenjem 'trebanja' iz logike Hegel onemogućava pojam pretpovijesti. Iako je ovdje već Marx polemički branio Hegela od njegovih kritičara s pitanjem: »kako se iz besmisla 'pretpovijesti' dolazi zapravo u pravu povijest« (MEW 3, str. 28), obojici je misao podmetnuta. Marx sam primjenjuje termin /pretpovijest' samo u predgovoru Kritici političke ekonomije u odnosu na razvijanje društva razmjene, a ne na društvo uopće (podvukao autor).

staje bornirana, a filozofijska povijesna znanost ima posla 'samo' s idejom, a ne više 'prije svega' s idejom.

Hegel je u uvodu za Enciklopediju materijalistički modificirao pojam zbilje protiv prigovora njegovu stavu iz Filozofije prava — 'što je umno, to je zbiljsko, što je zbiljsko, to je umno', na taj način što je naveo da je 'opstojnost djelomično pojava, a djelomično zbilja'[39], i da slučajno također 'ima i egzistenciju'[40], iako takvu »koja nema veću *vrijednost* od mogućeg, koja isto toliko ne može biti, kao što jest«.[41] Pitanje o zbiljnosti postojećeg postaje potajno pitanjem o vrijednosti postojećega, to jest kakvo bi ono trebalo da bude. Upravo lukavstvo uma u povijesti, koji pušta da slučajnosti rade za njega i u njihovoj upotrebi otkriva njihovu neodređenost, postaje ovdje subjektivno-moralno, što opravdava Marxov prigovor da je Hegelu bio sablažnjiv ne određeni karakter predmeta, nego njegov predmetni karakter.

Već unutar Hegelova sistema, a ne tek posredovanjem Feuerbachove kritike, pokazuje se materijalna zbilja povijesti kao antagonistički moment zbilje povijesnog uma koji u borniranom ustrajanju protiv one postaje moralizirajuće-ideologijski. Povijest i historija razdvajaju se odgovarajući unutarnjem otuđenju klasnog građanskog društva od svoje vlastite revolucionarne prošlosti i konzervirane budućnosti, čime se povijesno događanje pretvara prije svega u ono prošlo.

Građanstvo može shvatiti svoju prošlost samo kao prirodni proces —kao prostorno razdvajanje materije, — jer bit svojih kriza ne želi shvatiti kao sadašnjost 'proteklih' stadija njegove razmjene tvari s prirodom.

Hegel otklanja, na način koji podsjeća na Fichtea, antagonizam povijesne znanosti između bitka-bilosti i vrijednosti-trebanja, pomoću voluntativne formule: »Nužno je da se ono konačno, posjed i život postavi kao slučajno, jer je to pojam konačnoga. Ta nužnost ima s jedne strane oblik prirodne sile, a sve konačno je smrtno i prolazno. U ćudorednoj biti, međutim, u državi, prirodi se oduzima ta sila, i nužnost uzdiže do djela slobode, do ćudorednoga... Ona prolaznost postaje (zbog ratova itd. — autor) *željena* proteklost.«[42] Građansko društvo, kao svagda prošlo, postaje naprosto područjem konačnog; s druge strane vidi Hegel manifestno materijalnu silu koju država oduzima prirodi.[43] Tako volja sama mora preuzeti posredovanje prirode i uma, a da se istovremeno ne oslobodi antagonizma.

---

39) ibid., str. 38.
40) ibid., str. 39.
41) ibid., str. 38 (podvukao autor).
42) Hegel, Grundlinien, str. 280 — podvukao autor.
43) »Hegel je najintimnije osjećao da se samo pomoću onog otuđenog, samo istovremeno pomoću prevlasti svijeta nad subjektom može uopće realizirati određenje čovjeka«. Th. W. Adorno, Aspekte, u: Drei Studien zu Hegel Frankfurt/M. 1963, str. 55.

Interes filozofijskog pojma na povijesti postaje u izdvajanju cjelokupne historije —kojom se Hegel nasuprot svojoj povijesnoj logici ipak nigdje zbiljski ne bavi — ograničenim, borniranim interesom. Slučajno i konačno izmiče radnom pojmu i postaje 'djelatna stvar po sebi' u povijesti uma. Hegel konačno prepušta znanstveno područje konačnog, prolaznog, slučajnog pojedinačnim pozitivnim znanostima, jer: »U tom polju promjenljivosti i slučajnosti ne može se istaći *pojam*, nego samo *razlozi*. . Ovamo spada i povijest, ukoliko je ideja njena bit, čija je pojava međutim u slučajnosti i u polju samovolje.«[44] Prekid između povijesti i historije ponavlja se utoliko u samoj historiji, ukoliko znanost pojma ostaje njena 'pretpostavka', na čijoj osnovi je ona znanost o razlozima. Ni na jednom mjestu Hegel ne razgraničava tako filozofiju povijesti ograničavajući od znanosti o konačnome, odakle s druge strane postaje razumljiv njegov veliki interes za onu od znanosti o razlozima, istovremeno kao poticaj za političku ekonomiju.

On prije svega primjećuje uz njen termin: »Tako se naziva naročito znanost političke ekonomije, koju zahvaljujemo najnovijem vremenu, i filozofijom što mi obično nazivati racionalna državna privreda ili državna privreda inteligencije.«[45] Međutim, izvan toga Hegel joj pripisuje već jedno područje, koje je on u svom odjeljku o građanskom sistemu potreba jedva dotakao: »Državna ekonomija je znanost koja... treba da prikaže odnos i kretanje masa u njihovoj kvalitativnoj i kvantitativnoj određenosti i povezanosti.«[46] Međutim, Hegel odmah ograničava njen zadatak opet na registrativni spoznajno-teorijski aspekt, čime on eliminira moment kvalitativnog određenja kao moment prakse: »Njen razvitak pokazuje ono interesantno, kako misao (vidi Smith, Say, Ricardo) iz beskrajne količine pojedinosti što leže pred njom pronalazi jednostavne principe stvari, razuma koji u njoj djeluje i njome vlada.«[47] Pa ipak Hegel ne poriče da se politička ekonomija istovremeno uključuje u zadatak da razumski otkriva tragove društvenog rada i njegova opredmećenja koje je ostavio suviše brzo uznapredovali um. Prividno dolazeći iza pojma može tako politička ekonomija u kritici preoblikovati kraj filozofije povijesti u buduću, praktičku kritiku povijesti i historije.

'Djelatna stvar po sebi', kao slučajnost u povijesti, ne odnosi se na kantovski razlog prijemljivosti osjetilnosti u kojemu se čisto prirodni materijalni supstrat konstatira nepojmovno. U pojmu 'postvarenja' u Hegela je nagoviješten oblik materijalizma, koji s klasičnim materijalizmom prosvjetiteljstva ili pozitivizma

44) Hegel, Enzyklopädie, str. 49 — podvukao autor.
45) ibid., str. 40/41.
46) Hegel, Grundlinien, str. 170.
47) ibid.

vizma nema mnogo veze; 'postvarenje' podrazumijeva društveno istrajavanje u opredmećenju i subordinaciju njemu. 'Stvar' (Ding) je — kao što Marx konačno prikazuje — materijalnost stalno posredovana već izmjenom tvari između čovjeka i prirode. S Kantovom stvari po sebi ima zajedničko samo to da se ne pojavljuje, pa ipak, za razliku od nje društveni je i društveno uvjetovani razlog afekcije. Tek kao novac stječe ova 'čisto društvena' (Marx) stvar kao razmjenska vrijednost svoj teorijski karakter po sebi; kao povijesni rezultat građanskih proizvodnih odnosa dobiva ta stvar 'sablasnu predmetnost' (Marx). Nasuprot tome, pojmovno još nerazvijena, kao djelatna stvar po sebi i movens slučajnoga u povijesti, u Hegela je istovremeno nagoviješteno kao 'kvantitativni i kvalitativni odnosi i kretanje masa'.

Ludwig Feuerbach počinje svoju kritiku Hegela neposredovanom tezom: »Hegelova filozofija nije izišla iz protivurječnosti mišljenja i bitka. Bitak, kojim počinje fenomenologija, nije u manjoj direktnoj protivurječnosti sa zbiljskim bitkom od bitka kojim počinje Logika.«[48] Da je termin 'zbiljski' bio na taj način prije deklariran nego shvaćeni materijalizam, primjećuje Marx: »Feuerbach *želi* osjetilne objekte koji se razlikuju od objekata misli: ali on samu ljudsku djelatnost ne shvaća kao *predmetnu* djelatnost.«[49] Feuerbachov kritički materijalizam mora utoliko pasti iza idealizma 'ovdje — sada — mnijenja', čime započinje Fenomenologija, kad on osjetilno u aktu percepcije stalno već pretpostavlja. Stoga je 'predmetna djelatnost' za Marxa područje od kojeg se on u svojoj kritici približava Hegelu: »Prisvajanje otuđene predmetne biti ili ukidanje predmetnosti pod određenjem otuđenja — koje mora ići od ravnodušne tuđosti do zbiljskog neprijateljskog otuđenja — ima za Hegela istovremeno ili čak uglavnom značenje ukidanja predmetnosti, jer nije određeni karakter predmeta, nego njegov predmetni karakter za samosvijest sablažnjivost i otuđenje.«[50] »Tako to misleće ukidanje, koje svoj predmet ostavlja u zbiljnosti, vjeruje da ga je zbiljski prevladalo.«[51] Upravo zato što Marx, — za razliku od Feuerbacha — 'ostavljeni predmet' u djelatnosti Hegela proglašava ne samo kao 'pogrešnu teoriju', može on reći: »Hegel stoji na stanovištu modernih nacionalnih ekonomista. On shvaća rad kao bit, kao bit čovjeka koja se potvrđuje; on vidi samo pozitivnu stranu rada, a ne negativnu. Rad je čovjekovo postajanje za sebe unutar ospoljenja ili kao ospoljeni čovjek. Rad koji Hegel jedino zna i priznaje jest apstraktno duhovan.«[52] Marx primjećuje da u redukciji

48) Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, u: Kleine Schriften, Frankfurt 1966, str. 186.
49) K. Marx, Feuerbach, MEW 3, str. 5 — podvukao autor.
50) Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik, MEW — dopunski svezak, str. 579/80
51) ibid., str. 582.
52) ibid., str. 574.

povijesti na rad koji postavlja predmete tako da rad stalno proizlazi afirmativno iz svoje vlastite materijalne djelatnosti, sama povijest ostaje kao nepredmetna, samo ona koja postavlja svrhu, dakle samo ideja. Protiv ovoga razdvajanja između čiste teleologije s jedne strane i materijalnog razdvajanja povijesti s druge strane, postavlja Marx njeno specifično isprekidano posredovanje: »Povijest nije ništa drugo do slijed pojedinih generacija od kojih svaka eksploatira materijal, kapital i proizvodne snage što su ih ostavile sve prethodne generacije, dakle, stoga s jedne strane pod sasvim izmijenjenim uvjetima nastavljaju preuzetu djelatnost, a s druge strane s potpuno izmijenjenom djelatnošću modificira stare prilike, što se spekulativno može tako obrnuti da se kasnija povijest učini svrhom ranije.«[53] Istovremeno Marx ograničava tu kritiku čiste teleologije protiv mogućih podmetanja, kao da je time oslobođen prostor za prividno 'bezinteresnu', tj. nepristranu, pozitivističku povijesnu znanost: »Objektivna historiografija sastojala se upravo u tome da povijesne odnose shvaća odvojeno od djelatnosti, Reakcionarni karakter.«[54] S tim razgraničenjem historijskog materijalizma od čiste teologije i pozitivizma trebalo se postići da se ubuduće Hegelov pojam predmetnosti koji je orijentiran na pojam o prirodi mehaničkog i kemističkog materijalizma ostane izdvojen protiv njegove historijsko-materijalističke kritike. Već je nagoviješteno da Hegel povijesno vrijeme koje se može zasnovati historijsko-empirijski shvaća materijalistički kao prirodno vrijeme. Ono što je ostalo u povijesti kao neukidivi relikt duha, bilo je razdvajanje 'po sebi', kao gomila egzistirajućih slučajnosti. Taj pojam povijesti ima zajedničko s prirodom da — kao što piše Hegel: »priroda ne sadrži u samoj sebi apstraktnu krajnju svrhu.«[55] Gdje um samo sebe opaža — »tko svijet sagledava umno, toga i on vidi umno«[56] — on kao djelatnost ostaje nepredmetan, a kao predmetno postali slijep spram slučajnosti u povijesti. Isto tako kao što je historija dostupna samo pomoću razloga, a znanost o njoj postupa prema tome samo kvantificirajuće, tako i prirodu već shvaćaju prirodne nauke: »Stoga priroda ne počinje s kvalitativnim, nego s kvantitativnim, jer njeno određenje nije kao logički bitak apstraktno prvo i neposredno, nego bitno koje je već u sebi posredovano, vanjski i drugo bitak.«[57] Istovremeno pojavljuje se slučajnost kao posrednik između povijesti i prirode; jer: »Slučajnost i odredljivost izvana ima svoje pravo u sferi prirode«.[58]

Budući da se slučajnost u velikoj Logici određuje kao određeni vremenski modus — kao 'nemir postajanja', s druge strane fi-

53) Marx, MEW 3, str. 45.
54) ibid., str. 40.
55) Hegel, Enzyklopädie, str. 199.
56) Hegel, Philosophie der Geschichte, str. 51.
57) Hegel, Enzyklopädie, str. 207.
58) ibid., str. 203.

lozofija prirode počinje s eksplikacijom vremena i prostora, i to se vrijeme određuje kao modus 'opaženog postajanja', mora u dijalektičkoj diferenciji obih vremenskih modusa istovremenost biti spoznatljiva historijsko materijalistička jezgra 'djelatne stvari po sebi' u povijesti.

Za razliku od Kanta, za Hegela su vrijeme i prostor momenti u kojima postoji 'ideja prirode u apstraktnom određenju razdvojenosti'.[59] Kao 'neposredni nerazlikovani bitak izvan sebe prostor je prije svega tačka' 'beskrajno pojedinačenje' i u tome leži njegova vlastita negacija, pomoću prostora — preko konstituiranja linije, površine i konačno zaokružene površne — nastaje prije svega kao 'pojedinačni, cijeli prostor.' Međutim, istovremeno je negacija tačke kao postajanje prostora konstituiranje slijeda, vremena: »Ono je bitak, koji, ukoliko jest, nije, a ukoliko nije, jest; opaženo postajanje, tj. doduše naprosto momentane razlike, tj. koje se neposredno ukidaju određene su kao vanjske, tj. ipak same sebi izvanjske.«[60] Kao negacija negacije punktualnosti vrijeme je stalno već 'materijalno' postajanje, nikada bez prostornosti, bez manifestacije 'nečega' što postaje; istovremeno to je moment kontemplativnog u njoj: ona je 'opaženo postajanje', protivurječnost između momenta i kontinuiteta, Sada i slijeda. Ako ona naprotiv ostaje u svome ne-bitku, tj. ako permanentno ne ide prema vlastitoj negaciji, ona skrućujući se postaje prostor. A prostor je razdvojenost kao naporedno postojanje, on je 'prošlost' samog vremena. To vrijeme kao sadašnje vrijeme nije ništa drugo do modus mislećeg uma u sferi njegova samoospoljavanja, tj. kao shvaćanje 'nečega uopće', štoviše, slijedeći veliku Hegelovu Logiku, kao shvaćanje bitka u njegovoj apstraktnoj neposrednosti. — Da se ideja iz svoje čiste logike 'otpušta u prirodu', u tome je način njenog neočekivanog posredovanja između prirode i uma, kojemu ne odgovara posredovana iznenadnost. Postajanje prirodnog vremena je samodijalektika spontaniteta uma koji shvaća prirodu; u osnovi prirode 'same' nalazi se supstrat 'sablasne predmetnosti', koja se pomoću uma pokazuje kao prostornost, a da ne napušta svoju 'stvar po sebi'.

S jedne strane ova konstrukcija već omogućava da se prirodno vrijeme već shvati kao povijesno posredovano; vremenitost kao one materijalno postajanja — ne pridodaje se bitku po sebi prirode kao transcendentno apstraktno; međutim, to posredovanje društvenom djelatnošću postavljeno je po cijenu momenta neposredovanja uma i 'slučajnosti' iz koje um može proizaći prije svega kao apsolutan.

Budući da vrijeme — kao moć samoga duha — može postati 'predmetno' samo u svojoj razdvojenosti, tj. sa strane svog prostornog momenta, mora se vrijeme 'za sebe' nepredmetno razum-

59) ibid., str. 204/206.
60) ibid., str. 209.

jeti kao čisti duh; u Hegela samo vrijeme ne prelazi iz sebe u materijalnost. Samom vremenu ostaje da postane spoljašnje, slučajno 'stvarno — predmetno', čime se vrijeme može shvatiti kao prošlo ili buduće samo 'prostorno' — utoliko je prema Hegelu povijesno vrijeme u strogom smislu besmislen pojam, jer je vrijeme 'vremensko' samo u čistoj sadašnjosti samosvjesnog duha, a kao povijest 'prošlo', tj. postoji kao predmetna materijalnost: »*U* vremenu, kaže se, *nastaje* i *nestaje* sve; ako se od *svega*, naime vremena apstrahira, a isto tako i od ispunjavanja prostora, onda preostaje prazno vrijeme i prazan prostor — tj. onda su postavljene te apstrakcije spoljašnosti i pretpostavka kao da su one za sebe. Ali ne nastaje i nestaje sve *u* vremenu, nego je samo vrijeme to *postajanje*, nastajanje i nestajanje, *bivstvujuće apstrahiranje*, kronos koji sve rađa i svoj porod razara... Međutim, pojam, u svom identitetu sa sobom koji slobodno egzistira za sebe, Ja-Ja, jest po sebi i za sebe apsolutna negativnost i sloboda, stoga vrijeme nije njegova moć, niti je on u vremenu i nešto vremensko, nego je *on* štoviše moć vremena, koja je samo kao ta negativnost spoljašnjost. Stoga je samo ono prirodno određeno vremenu, utoliko je ono konačno; istinsko naprotiv, ideja, duh, je vječno.«[61] 'Predmetnost' vremena, tj. uvjet mogućnosti da se kao događeno ili — kako Hegel nejasno kaže — da se kao buduće opredmeti prostorno-predmetno — ta predmetnost povijesnog vremena vraća se kao misterij uma koji postavlja prirodno vrijeme, što-više objavljuje se — kao već u Fichteovu 'djelovanju' — materijalnost djelovanja uma *u njoj samoj*. Hegel opet postiže tu materijalnost na taj način što istovremeno označava karakter vlasti građanskog uma: ukoliko se djelatnost uma odnosi afirmativno prema negativitetu, ona se pokazuje kao moć vremena protiv prolaznosti, ona se nasuprot tome istovremeno usmjerava i protiv nastajanja konačnoga, slučajnoga, ukratko i protiv povijesti, ukoliko ona nije razvijanje same sebe — oslobađa svoj konzervirajući karakter. Ona pokazuje da je zaista — kao ideja države — samo prirodi oduzela silu, tako što joj je pomogla da se ispolji protiv prirode i društva. Problem kontinuiteta vremena postaje time jasno dvostruk: protiv sadašnjosti vremena kao um i protiv iznenadnosti u tom Sada vremena je kontinuum, slijed vremena prvo, ne-ukinuta materijalnost, a drugo, građanska klasna svijest prema kontinuitetu njegove vlasti. Sada (das Jetzt), momentalno čiste sadašnjosti *traje* kroz um kao građanski klasni um i kroz materijalnost kao povijesni produkcioni odnos istog uma. Samo se utoliko sve vrijeme građanske povijesti može predočiti kao nehistorijsko, kao obično prirodno vrijeme, koje je aktom povijesti već opredmećeno: »Prošlost — piše Hegel — i budućnost vremena kao u *prirodi bivstvujućeg* jest prostor, jer on je negirano

61) Hegel, Enzyklopädie, str. 210.

vrijeme, a ukinuti prostor je prije svega tačka i *za sebe* razvija vrijeme.[62] Stav da se materijalnost prirode shvati već kao povijesna, još više: kao historijska time se opet prekriva tako što sve postajanje, tj. materijalno vrijeme historijski postaje dostupno samo kao apstraktni bitak. Nevremensko, apstraktno razdvajanje prošlosti time konzekventno nije dostupno dijalektičkom umu koji u svom procesu proizvodi i proces povijesti, nego samo znanosti o razlozima: 'historiji'. Tajna povijesne prošlosti jest njeno opredmećenje — a što Hegel kako se čini shvaća budućnost istovremeno samo kao 'prostor', pokazuje koliko je on ipak budućnost građanskog društva imao još kao 'razdvojenost' u mrtvom uglu promatranja. Samo ukoliko se vrijeme shvati kao čisto Sada, kao čista sadašnjost duha koji samo 'zna' za svoju prošlost, kao neposredno konačno postajanje promatrajuće samosvijesti, može se sam duh shvatiti kao 'raspredmećeni bitak' kojemu je materijalnost uvijek 'izvana' i 'spoljašnja'. Um je ovdje shvaćen kao ona 'sablasna predmetnost' koju je Marx pripisao materijalnosti razmjenske vrijednosti. Istovremeno međutim — u nužnom identitetu vremena kao iznenadnosti — izgleda da nije bila zaboravljena francuska revolucija; kao revolucionarni um javlja se kontinuitet njenog vremenskog kucanja istovremeno kao tempirana bomba.

Ludwigu Feuerbachu bio je neprijatan taj građanski afinitet jednog vremena kao uvijek prisutna vladajuća moć i jednog vremena eksplozivne revolucionarno razorne sile, kad je Hegelu blago uzvratio: »Oblik njegovih pogleda i same metode samo je ekskluzivno vrijeme, a ne istovremeno i tolerantan prostor, njegov sistem zna samo za subordinaciju i suksesivnost, a ne za koordinaciju i koegzistenciju.«[63] Isto tako Heidegger je vidio samo jednu stranu Hegelova pojma vremena; protiv identiteta vremena i duha on primjećuje: »Vrijeme je 'opaženo' postajanje, to znači prijelaz koji se ne misli, nego se u slijedu Sada jednostavno nudi.«[64] Međutim, Heidegger ne primjećuje materijalizam koji se u tome nagovještava. Samo u *Sada* može materijalnost vremena tako iščeznuti, tako da se javlja kao čista moć duha; u *slijedu* probija se upravo ona materijalnost kao djelatna stvar po sebi, čiju djelatnost Hegel shvaća samo kao svijest uma o njegovu vlastitom procesu odvijanja, pri čemu sama prošlost postaje samo prostorno-predmetno danim. Za tu samoobmanu duha vrijedio je Marxov prigovor: »Tako to misleće ukidanje koje svoj *predmet* ostavlja u *zbilji* vjeruje da ga je zaista prevladalo.[65]

---

62) ibid., str. 211.

63) L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie in Kleine Schriften, str. 79.

64) M. Heidegger, Sein und Zeit, str. 431.

65) Marx, MEW — dopunski svezak, str. 582 — podvukao autor.

Time istovremeno vrijeme kao posljedica momenta Sada[66] postaje slijepom mrljom predmeta u duhu i, kao što piše Heidegger: »Odatle što to do kraja mišljenje vremena još uvijek nema misliti vrijeme, zaključuje se da je vrijeme beskonačno.«[67] Ovo zaključivanje kazuje — historijsko materijalistički proširenо za problem materijalnosti vremena — da se 'bornirana apsolutnost' uma pokazuje kao moć vremena koja pomoću svoje intencionalnosti svoj konačni karakter tako skriva i pretrpava da kao davalac mjere konačnoga sama izgleda kao da ima beskrajno, vječno značenje: ona je um same građanske povijesti koja sebi pribavlja ugodnu historiju samo još kao 'osnovani' dokaz sebe same.

U skladu s tim pretrpavanjem pojma vremena kao posljedice Sada pomoću intencionalnosti građanskog uma, raspada se povijesna znanost u pozitivističku historijsku znanost (tj. znanost historijskoga, pri čemu se sama znanost može opet istraživati s obzirom na svoju historiju) koja prosuđuje prema prirodoznanstvenim kategorijama i utoliko ostaje 'bezvrijednosna' neteleologijska, kauzalna, dok, pojam povijesti stalno već pretpostavlja; nasuprot tome, filozofija povijesti postupa samo još teleologijski i utoliko joj je protekla i buduća povijest stalno drugo, izvanjsko, što kao 'vanjska površina' potpada pod vrijednosno prosuđivanje.

Međutim, u Hegelovu logičkom pojmu slučajnosti nalazi se istovremeno od njega neizrečeno posredovanje između samo 'sagledane' povijesti i 'slijepe mrlje' uma kao 'djelatna stvar po sebi' povijesti.

Hegel određuje prije svega u »Wissenschaft der Logik« slučajnost kao momentano jedinstvo mogućnosti i zbilje koje se negiraju, kao jedinstvo koje pomoću slučajnoga postaje razvijeni moment zbilje: »Slučajno je zbiljsko, koje istovremeno samo kao moguće određuje, čije je isto tako drugo ili suprotni dio. To slučajno je stoga običan bitak.«[68] Jednu stranu slučajnoga određuje Hegel kao neposrednu zbilju koja ono moguće ima neposredno na sebi kao svoju vlastitu slučajnost. Utoliko je slučajno bez temelja; ono ne nosi svoju racionalnost u sebi. Drugo, kao moment zbilje koja se razvija, samo moguće postavljeno je kao 'zbiljsko', u smislu samo 'formalnog bitka po sebi'. Utoliko slučajno ne može 'za sebe' biti zbilja, jer kao obična mogućnost također ne može biti, svoju osnovu ima u drugome. O toj strani slučajnoga može Hegel reći: »To je *postavljeno, neposredovano* mijenjanje unutrašnjeg i vanjskog ili bitka-koji-se-reflektira-u-sebi i bitka, pos-

---

66) M. Heidegger: »Vrijeme se razumije kao uzastopni slijed, kao 'tok sadašnjeg', kao 'poticanje vremena'. . . Kao to izmjenično (momenata sada- autor) pokazuje ipak istovremeno stalnu prisutnost sebe samog, stoga je već Platon pri toj usmjerenosti pogleda na vrijeme kao nastajuće — nastajuće slijeda Sada nazvao vrijeme odrazom vječnosti.« str. 422/23

67) ibid., str. 424.

68) Hegel, Wissenschaft der Logik, Leipzig 1963, str. 222.

tavljen na taj način da mogućnost i zbilja, svaka u sebi, ima to određenje.«[69] Mjesto na kojemu se događa tako nešto kao 'posredovanje neposrednosti' kao neposredno posredovanje između mogućnosti i zbilje, jest ono slučajno antagonizma između 'postavljenog bitka' u smislu reflektirajućeg bitka i 'obične neposredovanosti' u smislu samog bitka, s kojim započinje Logika. Kao promjena slučajno ima na sebi samo moment iznenadnog koje je postalo jasno kao sada-sadašnjost duha. Stoga slučajno ima svoju racionalnost, svoju osnovu prvo u djelatnom bitku, u procesu uma uopće i specifičnije u njegovu momentu refleksije pomoću koje se mogući bitak ili ne-bitak zbilje uzdiže do njenog pojma.

Ipak, prema Hegelu, racionalnost slučajnog ostaje njemu samom tuđa, on svoj razlog nema u sebi, nego je samo 'formalni bitak po sebi'. Ukoliko se stoga po sebi mijenjanje mogućnosti i zbilje, zbilje i mogućnosti promatra i to bez telosa, bez razloga, Hegel osmišljava neobičnu bespojmovnost slučajnoga: »Ovaj *apsolutni nemir postajanja* obih ovih određenja je slučajnost.«[70] Tek sa stanovišta reflektirajućeg postavljenog bitka slučajno postaje identično s relativnom nužnošću. Kao 'nemir postajanja' — za razliku od vremena kao 'sagledanog postojanja' — slučajnost donosi na vidjelo materijalnost apstraktnog bitka, koja se kao puka snaga apstrakcije duha ne može kao moć vremena do kraja ukinuti. S 'nemirom' tog postajanja izražena je isto tako predmetnost — slučajno je materijalno razdvajanje kao prostor — kao i djelatnost, iza koje se ne nalazi samo um koji napreduje, nego posebnost koju Hegel pripisuje apstraktnom početku logike, a da ne postavlja pitanje u čemu se sastoji kontinuitet, ta općenitost apstraktnog bitka kroz razvijene stupnjeve pojma. Pod pojmom slučajnosti naziva se djelatna stvar po sebi u povijesti uma, a da nije osmišljena.

Slučajno, čime je Hegel označio predmet historije, postaje sadržajni modus povijesnog vremena kao 'nemir postajanja' i tako označava djelatnu, stvarnu, odnosno predmetnu otpornost povijesti protiv njenog — građanskog — pojma: to je moment materijalne neposredovanosti uma i povijesnog vremena. Od strane njegova odvojenog neposredovanog posredovanja izvlači se slučajno teorijskom pojmu, zbog čega slučajnost tako dugo 'progoni' duh, sve dotle dok se ne čini da je on u apsolutnosti ukinuo i slučajno. Posljedica momenata Sada, kontinuitet samog prekinutog može Hegel obuhvatiti u pojmu nužnosti; ono je djelatnost duha kao vremenska moć koja se samo može sagledati kao vrijeme. Ali promjena po sebi, ukoliko nije djelatnost samog duha, jest nemir koji nikada ne može postati 'za sebe', to znači koji se pojmu stalno pokazuje samo kao posebnost apstraktnog bitka i kao takva 'utječe', djeluje.

---

69) ibid., str. 227/8.
70) ibid., str. 228 — podvukao autor.

Dakle, kategorija slučajnosti skriva u sebi kako neukidivu materijalnost vremena — što je Marx kasnije uzdigao do osnovnog pojma historijskog materijalizma: predmetnu djelatnost, tj. 'rad' — u obliku otuđenja i njegova mogućeg ukidanja — tako i nepromjenljiva nužnost duhovne intencionalnosti svoga rada, bez čega bi ostala obična djelatnost. U radu je odnos *posljedice*, običnog slijeda vremena kao suksesivnosti i *intencionalnosti*, čistog postavljanja svrhe u sadašnjosti uma kao samosvijesti u sebi prekinut, *isto tako posredovan kao i neposredovan u povijesti*. Niti su se sve protekle intencije i postavljanja svrha dogodile i realizirale, niti sve buduće intendiraju; niti su svi protekli procesi završeni, niti u sadašnjosti predmetni, bezvremenski samo dani; itd. itd. — ukratko: povijest je kao praksa uvijek više nego to što 'opažanje' shvaća na tom postojanju: ona je 'nemir postajanja' koja kritiku političke ekonomije kao povijesti klasnih borbi dovodi do praktičkog pojma. Pa ipak, u Hegelovoj koncepciji povijesti pojavilo se slučajno već na taj protivurječan način kao posredujuća sredina pojmovnog rada koji je određen besubjektno 'za sebe', neposredovan, bez osnove, tj. od Hegela nemistificirajući kao bitno 'ne-za-sebe-bitak'; povijest je konglomerat neumnosti kroz koji se um uzdiže prema apsolutnom radeći, tj. kao što smo vidjeli: do borniranog uma.

Moment neshvatljive neposredovanosti slučajnog, protekle povijesti vraća se istovremeno kao središte, kao sredstvo za umni sud i zbiljski zaključak duha koji se povijesno razvija po sebi samom u svojoj stalnoj sadašnjosti kao rad. Hegel posredno napušta u pogledu povijesti njeno određenje kao 'prostorno-predmetno' postalo vrijeme prošlosti, kada piše, da nas sredstvo vodi u pojavu povijesti same. Jer lukavstvo uma samo dokumentira — kao reflektirajuća sila u povijesti — otpornost tome što treba da mu postane sredstvo: »Djelatnost je središte zaključka čiji je jedan ekstrem opće, ideja, koja počiva u unutrašnjoj pregradi duha, a drugi je *spoljašnjost uopće*, predmetna materija. Djelatnost je središte koje opće i unutrašnje prevodi u objektivnost.«[71] Ako je djelatnost posrednik između uma i povijesti, kao područje slučajnosti, ona je društveni rad koji ne slijedi samo logičku znanstvenost uma, nego je prožeta obilježjima one slučajnosti. Ma koliko dakle Hegel naglašavao da um nije tako nemoćan da bi samo trebao, Hegel djelatnost uma u povijesti ipak određuje kao bitak — trebanje, a Hegel je bio dovoljno kritičan da u tom trebanju prije vidi vlast, *moć* duha nego vremena, a vladajuće misli kao misli vladajuće zbilje, nego da ostane u uvjerenju da su građanske revolucije u stanju da 'zbilju grade prema umu'. Djelatnost duha postaje indirektno u Hegela problemom diktature buržoazije, čije su oznake sila i lukavstvo; a ta Hegelova trezvenost u pogledu građanske povijesti može se još naslutiti u njegovim

71) Hegel, Philosophie der Geschichte, str. 62.

analogijama: »U stvari mišljenje je bitno negacija neposredno danog — toliko koliko jedenje zahvaljujemo živežnim namirnicama, jer bez njih ne bismo mogli jesti; jedenje se naravno u ovom odnosu predočuje kao *nezahvalno*, jer je ono trošenje onoga čemu samo *treba* biti zahvalno. Mišljenje u tom smislu nije manje nezahvalno.«[72] Nezahvalnost kao oblik sile u povijesti postaje za Hegela modus uma uopće, kako volje tako i apsolutno; sila je bit države koja je potajno još kao prošlo kritizirana u pojmu slučajnosti. Sa strane djelatnosti, kao volja, pokazuje se istovremeno, da je u jezgri čiste sadašnjosti monarhijska volja kao posljednja instancija države, u ovom identitetu sa supstancijalnom voljom, slučajno samo ostalo prezentno. Stoga je Hegel problem povijesti tek postavio na kraju filozofije — nasuprot gledištima koja mu podmeću njegovi građanski kritičari: »Ali u toku same svjetske povijesti, *kao u toku koji je još u napredovanju*, čista posljednja svrha povijesti još nije sadržaj potrebe i interesa, i ukoliko je ovaj nesvjesno iznad toga, opće je ipak u posebnim svrhama i izvršava se kroz njih.«[73] Prkosni 'ipak' ima u sebi već drugu stranu monarhističke volje i daljnji moment 'nemira postajanja' povijesti: rebelističku volju koja se u mogućnosti druge zbilje može pretvoriti u revolucionarnu.

72) ibid., str. 71.
73) Hegel, Philosophie der Geschichte, str. 69 — podvukao autor.

FELICE BALBO I HEGELOVSKA DIJALEKTIKA

Dario Rei

Torino

1 — Ljudsko i filozofsko iskustvo Felicea Balba (Torino 1913 — Rim 1964) prema njegovoj izričitoj izjavi imalo je jedan stalan interes i problem: *kako treba djelovati da bi se čovjek ostvario.* Kako u filozofskim istraživanjima (sabranim u jedinom svesku 1966., iz kojega navodimo: *Djela 1945—1964)* tako u političkoj djelatnosti, u sveučilišnoj nastavi kao i u upravljanju industrijom, položaj čovjeka u sadašnjem vijeku, njegova moguća budućnost, njegov razvitak, javljaju se odlučnim i neodloživim pitanjima na koja se ne može ne pokušati dati odgovor iako prijeti demisija, raspad ili čak konac čovječanstva. Teorijski problemi s kojima se ovakva obaveza morala suočiti bili su neizbježno problemi Povijesti i Revolucije, središnji za cijelu modernu misao. Baš u tom suočenju Balbo, koji se razvio u croceovskoj školi i prošao kroz marksizam da bi u njemu sazrela životna zamisao nastavljanja filozofije bitka, daje u svojem razmišljanju zanimljive i aktualne elemente.

2. — Za Balba je moderna filozofija racionalizam. Ona naime misli da misao može dati i daje jednoznačno objašnjenje zbiljnosti. Ali ako logički govor može jednoznačno iscrpsti zbiljnost i izraziti je, onda se misao čisto i jasno podudara sa svojim izrazom (str. 290), i — što je isto — misao ne samo virtualno već u jednom svom određenom i osjetilnom očitovanju iscrpljuje bitak.

U jednom mladenačkom djelu *(Laboratorij čovjeka),* Balbo je pojmovno odredio metafizicizam (i pobijao ga kao zavodilački i protučovječni mit) kao »zabludu da se jednu stvar niječe, jedna stvarnost ukoliko ovu stvar, ova stvarnost ne ulazi u obrasce sustava« upravo zato jer metafizička tvrdnja postavlja zahtjev da bude apsolutno konačni izraz općenitosti.

Međutim, ako je moderna filozofija racionalizam, Hegelova je filozofija njen nenadmašivi i nenadmašeni zaključak. Kod Hegela, u stvari, podudaranje između pojma i izraza, i određenost filo-

zofije povijesti, koja nužno iz toga proizlazi, i koja je dovela Huma do empirističke ispraznosti istine, uzdignuto je u središte sustava. Iz hegelovskog poistovećivanja umnosti i zbiljnosti potječe svaka vrst historicizma, koja nalazi svoje formalno opravdanje u iskazu: »istina ili zbiljnost, nije ništa drugo nego povijest« (str. 382.). Ali dok se hegelovska povijesnost javljajući se kao umska teologija bivanja izričito postavlja kao kraj i zaključak spekulacije, kao zadnji i konačni trenutak, njeno iscrpeno ispunjenje, izvedeni historicizmi, onaj marksistički i onaj croceovski, označuju ukidanje filozofije. Filozofija kod Marxa postaje revolucijom to jest praksom; kod Crocea postaje historiografijom. A to nije slučajno: »Svaki historicizam ne može a da se izričito ne potvrdi kao zaključak i kraj filozofije« (str. 306.).

3. — Hegelova je misao metafizicizam, kao što smo već vidjeli; i to »dijalektički« metafizicizam. Budući da je Hegel najdosljedniji predstavnik moderne borbene misli, proizlazi za Balba nužnost jedne »kritike dijalektike«. O »logičko-ontološkom pitanju« dijalektike, kritike se kod Balba kreću u dva smjera, u skladu s dvostrukim obilježjem svojstvenim dijalektici modalnosti misli i zakona povijesnog bivanja. Tako ćemo u prvom slučaju doći do jedne gnoseološke, a u drugom do ontološke kritike. Dijalektici Ideje Balbo suprotstavlja antiracionalističku tvrdnju o nesvodivosti bitka na misao, to jest spoznajni realizam; dijalektici Povijesti, bilo u croceovskom shvaćanju integralnog opravdanja povijesnog čina, bilo u marksističkom shvaćanju neizbježnosti revolucije kroz klasne borbe, suprotstavlja tvrdnju o ljudskom zbiljnom i mogućem razvitku kao »mjerilu« povijesnog napretka, a ne kao svom nužnom automatskom proizvodu.

4. — Ljudska misao je konačna jer je misao jednog konačnog bića. Zato »bitak i pojmljeni bitak niti se podudaraju niti se mogu podudarati: u ovom stavu, koji je realističan, priznaje se da je uvjet da bi se istinski ispravno pojmio bitak da se prihvati konačnost i relativnost (ljudske) misli, to jest da bi se potvrdila cjelokupna apsolutnost bitka potrebno je potvrditi da je misli transcendentan. U mjeri u kojoj se priznaje u zbiljnosti suprotežnost logičkog bitka i bitka, bitak je misao (ljudska) ili je iscrpiv na neki način po misli (ljudskoj), čovjek može biti apsolutan s pomoću misli« (str. 673—4).

Ako je to istina onda ostaje bez temelja i nastojanje da se pronađe početak sustava u spoznaji, to jest gnoseološki primat karakterističan za modernu misao: »bitak uzet kao *esse*, kao opstojni bitak, prethodi i uključuje spoznaju i upravo opstojni bitak jest onaj koji nameće čovjeku poimanje logičkog bitka« (str. 401). Razumjeti bitak u logičko-dijalektičkom smislu značilo bi upravo svesti ga na prazno biće misli, lišiti ga »ontičke« osnovanosti. Ali ako je bitak *sve ono što jest*, nema misli koja bi ga mogla iscrpsti, i racionalizam nužno otkriva svoju »mitsku« prirodu. Zbog toga se onaj posebni integralni racionalizam koji je hegelizam, oslanja na pogrešan niz poistovećivanja: »poistovećivanje duha s ljudskim duhom... ljudskog duha s umom i, naposljetku,

uma s načelom proturječja« (str. 756): konačno, duha s dijalektikom. Dobiva se stoga s jedne strane nijekanje konačnosti ljudske misli i transcendencije bitka; a s druge, izjednačivanje života duha s borbom za Samosvijest. napretka s nijekanjem.

Nasuprot ovom shvaćanju, po kojem je niječnost specifično i jedino obilježje naprednog ljudskog djelovanja, Balbo tvrdi da u životu duha kao što se promjenom dobiva »novost«, tako se novost dobiva »pojačavanjem«, povećavanjem bitka. Sama spoznaja nije napredna samosvijest, teleološki usmjerena na završnu i punu podudarnost konačnog i beskonačnog: »to je stanje sudjelovanja našeg bitka, konačnost, pomanjkanje bitka koje prvenstveno određuje spoznaju« (str. 723). Autentična spoznaja jest dakle novina i razvitak.

5. — Dijalektika kao zakon Povijesti ne može a da se ne predstavi u obliku borbe između Gospodara i Sluge. Hegelizam sadrži u sebi marksistički obrat »kada se prizna da je um sam neizbježno fenomenski, tvaran i stoga stvaran, ne kao ideja, već kao čovječanstvo, društvo«. Ali s onu stranu i dubokih razlika — koje Balbo drugdje potcrtava, ističući da je marksizam »prvo naučno ujedinjenje, iskustveno dokazano, svih razvojnih procesa fizičnosti — od ljudske djelovnosti do svijeta prirode« (str. 161) — hegelizam i marksizam imaju jednu bitnu zajedničku tačku: shvaćanje slobode kao niječnost. Ako se čovjek potvrđuje *jedino* s pomoću dijalektičkog prevladavanja, onda s pravom Lenjin poziva Hegela na istraživanje zakona povijesnog razvitka i nužnih načela revolucije. Jer, naime, jedino unutar dijalektičkog hegelovskog obrasca, *načelo borbe* ostaje načelo stvaranja izgradnje. ozbiljavanja, zahvaljujući shvaćanju po kome je proturječje načelo zbiljnosti (str. 593). Komunizam, kao politička i društvena zbiljnost jest »ozbiljena« dijalektika, neunapredivo konačno carstvo slobode.

Ali ovaj vidik, kao i onaj gnoseološki racionalizma, jest »mitski« za Balba, jer je jednostran, fideistićan i izbjegava najdublje instancije i zahtjeve čovjeka. Kao što se ne može svesti na to da bude čista pravdajuća kontemplacija povijesnog čina, nesposobna da zamijeti novost i da na ljudski način usmjeri buduće bivanje, tako se filozofija ne može suziti na isključivost protustavova, na varavu izvjesnost nužnog izvođenja neizbježne Revolucije. I to zato što je nasuprot onome što misli historicizam, nerazborito polagati povjerenje u automatsku i spontanu umnost povijesti (str. 389). Umnost nije u povijesti već u čovjeku; ona nije nužna već je moguća u nekim povijesno-metafizičkim uvjetima. »Čovjek je biće sposobno za napredak«: a ovdje napredak znači, u potpuno protuprosvjetiteljskom smislu, »sve veće prilagođavanje dubokom ljudskom životu«, ozbiljenje sebe samog prema vlastitoj biti. Dok je u dijalektici zlo nužno za pobjedu dobra i stoga već sadrži u sebi (relativnu) pozitivnost, a iz borbe (borbe »na smrt«. iz negacije) na kraju niče uvijek viša i potpunija pozitivnost, za Balba bit čovjeka sastoji se u tome da je pozvan da se ozbilji

i da se mora ozbiljiti bilo kako, ili progresivno ili regresivno, ili u skladu s vlastitom biti ili suprotno njoj.

Bit čovjeka je brižno nastojanje da ispuni sebe: potvrđivanje kroz negativnosti jest egoizam, a potvrđivanje stvaralaštvom jest ljubav. Zakon negacije nije dakle vanljudski već je svjedočanstvo sposobnosti samouništenja ljudskog duha: »gdje je čovjek uvijek jest i negativitet i povijest i rad, ali samo *koji put* jest razvitak, humanizacija, to jest onda kad nije negativnost nego stvaralaštvo *primum* i pokretač povijesti« (str. 781).

Uz vrst dijalektike koju podnosimo i koja je urođena težnji za neredom i indiskriminiranom promjenom, čovjek može potvrditi (stvarno, nije važno u kojoj mjeri) vlastitu sposobnost razvitka, u punoći vlastite svjesne odgovornosti.

Razvitak je inovacija koja se nastavlja, ne ona koja se mijenja; to je stav koji stvara a ne onaj koji razara; pokretnost koja čuva u bivanju istovetnost, koja ne nastaje u svakom slučaju: »biće koje je konstitutivno pokretno ne može biti ako se ne kreće, jer bi inače palo u nebitak. A njegovo je potvrđivanje rast pokretljivosti. Ali to je samo ako se kreće *u jednom određenom smjeru i na određeni način a ne u drugom*: to jest u smjeru i na način po kojem jest, i treba da bude on sam« (str. 750).

6. — U krajnjoj liniji stav razvitka i dijalektički stav na razini prakse ne mogu se složiti. »Proces razvitka nije po negaciji, već po potvrđivanju, po potvrđivanjima uvijek sve širim istinitijim, intenzivnijim... ne dolazi do *nemoći* Gospodara (Pozitivno) ili po *moći* Sluge (Negativno) do razvitka, već potvrđivanjem ljudskog bića kao takvog, napretkom njegove prirode« (str. 751—2).

Prema tome je alternativa između čuvanja i revolucije kriva. Odgovor na bitno pitanje prekida ugnjetavanja i ljudskog oslobođenja u današnje se doba ne sastoji u borbi, iako kroz nju prolazi, već u iznalaženju novog sustava međuljudskih odnosa, u samoizgrađivanju nove humanosti.

Ljudski razvitak traži ljude koji već žive usmjereni prema njemu, u izravnom egzistencijalnom stavu; ali mu je potreban filozofski rad nove vrste, primjeren problemima i ukorijenjen u životu. »Filozofira se zbog života a ne živi se da bi se filozofiralo«. To je povijesna zadaća filozofa i intelektualca: ne izdvojena kontemplacija, ne jalova dijalektička rekonstrukcija — opravdavanje prošlosti, ne strateška primjena filozofije u budućoj revoluciji, ne pragmatička i empiristička odreka pukog količinskog povećavanja opstojećeg: već mišljenje bitka i usmjerenost praksi, odnosno upotpunjavanje spoznaje i djelatnosti: a to znači planiranje razvitka u cilju da se nadvlada opstojeće društvene sustave kako bi se moglo odgovoriti na neuništive potrebe čovjeka koji traži svoje oslobođenje.

Prevela Genoveva Slada

UTJECAJ HEGELA U SUVREMENOJ BOG-JE-MRTAV TEOLOGIJI

Donald M. Borchet

Ohio University

U Americi se danas na tradicionalno kršćanstvo vrši jak intelektualni napad koji dovodi u pitanje značenje tradicionalnih vjerovanja i opravdanje tradicionalne prakse. Takozvani »Bog-je-mrtav« teolozi predstavljaju, na jednoj strani segment tog napada na kršćanstvo, a na drugoj kreativni odgovor na napad. Jedan od izvora kog se neki od vodećih »Bog-je-mrtav« teologa drže je Hegelova filozofija. Objašnjenje ovisnosti o Hegelu glavni je zadatak ovog napisa. Da bih uspio u tome, ja ću kao prvo interpretirati »Bog-je-mrtav« teologiju u okviru današnjih napada na kršćanstvo. Nadalje želim naglasiti hegelijansku strukturu jednog od glavnih pravaca te teologije, da bih završio sa izlaganjem nekih zaključaka u vezi sa »Bog-je-mrtav« teologijom.

DANAŠNJI NAPAD NA KRŠĆANSTVO

Razlikujemo najmanje pet faktora u suvremenom kriticizmu kršćanske religije.

I *Sekularizacija* »Sekularizacija se odnosi na proces postepenog oslobađanja čovjeka i njegovog rada od kontrole religije.[1] S obzirom na kršćansku vjeru sekularizacija ima smisao uništenja kršćanstva — te teokratske organizacije društva u kojem kršćanski Bog predstavlja izvor, posvetitelja i zaštitnika društvenih struktura, zakona i običaja. Kršćanstvo je u svom najiz-

1) Vidi L. Shiner, *The Secularization of History* (Nashville: Abingdon Press, 1966), str. 25 i dalje, H. Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965), str. 1 i dalje.

ražajnijem vidu postojalo u vrijeme papinstva Inocentija II u ranom 13. st.[2] Od onda kršćanstvo doživljava proces rasipanja koji dosiže svoj finale u naše doba. Moderan čovjek oslobodio se tutorstva kršćanske religije: on više ne gradi svoje institucije, ideje i iskustva kao rezultate božanske aktivnosti, već naprotiv samog sebe smatra stvaraocem sebe i svog svijeta i odgovornim za ono što se dešava u povijesti.

Prema tome, čini se da sekularizacija sadrži istiskivanje Boga čovjekom kao glavnim činiteljem povijesti. U stvari, moderan čovjek nema gotovo nikakvu potrebu za bogom. Protjerivanje boga iz ma kog korisnog odnosa sa čovjekom rezultiralo je zaključkom koji se podrazumijeva u mnogim sektorima društva da je »Bog mrtav«. Raspravljat ću nadalje o različitom smislu koji poprima ta očito ateistička tvrdnja na američkoj sceni.

II *Lingvistička filozofija*

Lingvistička analiza je dominantan pravac u suvremenoj američkoj filozofiji. Formulirana povezivanjem elemenata G. E. Mooreove filozofije zdravog razuma, Russellovog logičkog atomizma i logičkog pozitivizma bečkog kruga, lingvistička filozofija postavlja kršćanstvu revolucionarni izazov.[3] Nije više dovoljno da teolog potvrdi istinitost svojih tvrdnja; od njega se traži da dokaže smislenost svojih teoloških tvrdnji. Kriterij smislenosti koji je dala lingvistička filozofija često primorava teologa na priznanje da govor božji nije ni sintetski ni analitički, već nerazumljiv.[4] Takav ustupak reducira teološke tvrdnje na subjektivne emocionalne ekspresije. Time se božjem govoru negira svako istinsko značenje i implicitno tvrdi da je tradicionalni kršćanski bog mrtav.

---

2) Vidi K. S. Latourette, *A History of Christianity* (New York: Harper, 1953), str. 514.

3) Kao odličan uvod tom problemu vidi A. Flew i A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCM Press, 1955). Također F. Ferré, *Language, Logic and God* (New York; Harper, 1961). Za širu obradu moje vlastite ocjene tog izazova vidi D. M. Borchert, »The Challenge of Linguistic Philosophy to Contemporary Theology«, *Foundations*, VII (1964), str. 28—40. Također R. W. Hepburn, *Christianity and Paradox* (London: Watts, 1958).

4) Kao primjer filozofa religije i teologa koji priznaju da su teološke tvrdnje nepojmljive vidi T. R. Miles, *Religion and the Scientific Outlook*, (London: George Allen and Unwin, 1959); P. Munz, *Problems of Religious Knowledge* (London: SCM Press, 1959); J. H. Randall, *The Role of Knowledge in Western Religion* (Boston: Beacon Press, 1958); R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge Un. Press, 1955); P. F. Schmidt, *Religious Knowledge* (Glencoe: The Free Press 1961). Za uvid u autore koji su branili tradicionalni stav da su teološke tvrdnje spoznatijive vidi B. Mitchell, »Theology and Falsification«, u A. Flew and A. MacIntyre, *op. cit.*; E. L. Mascall, *Words and Images* (New York: The Ronald Press Co. 1957); J. Hick, »Theology and Verification«, *Theology Today*, XVII (April, 1960); J. Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1963).

III *Historijski relativizam*

Već gotovo dva stoljeća povijesno se istraživanje bavi porijeklom kršćanstva i njegovim odnosom prema ostalim religijama.[5] Jedna od neminovnih posljedica tog istraživanja je činjenica da su kršćani bili prisiljeni shvatiti da njihova religiozna vjerovanja i praksa nisu nepromjenljive istine potekle iz davnog otkrivenja, nego su konačni produkti polaganog i dugog povijesnog razvoja. Kršćani su primorani sagledati svoje doktrine i praksu na raznim stupnjevima razvoja, a to ih prisiljava da razaberu specifičnosti prostorno vremenskih uvjeta svakog stupnja. Prema tome, Isusa Krista treba tumačiti kao osobu uzdignutu iz jednog prošlog društva kojem se i obraća.

Povijest kršćanstva je dakle relativizirana a kršćani moraju iz tog razvoja teškom mukom iscijediti kapi vječno vrijedne i nepromjenljive istine.

Druga neminovna posljedica povijesnog istraživanja jest da su kršćani prisiljeni shvatiti da njihova religija nije jedina održiva religija na svijetu i da je njihovo pripadanje kršćanstvu uglavnom povijesna slučajnost određena mjestom i vremenom rođenja; oni su isto tako mogli biti budisti da su se rodili na Ceylonu ili Židovi da su se rodili u Izraelu.

Taj historijski relativizam prisiljava kršćane da shvate da njihova predodžba boga nije ni nepromjenljiva slika koja potječe iz davnih vremena niti jedino održivo tumačenje božanstva. Ta spoznaja implicitno potvrđuje da je tradicionalni kršćanski bog — onaj koji je isti jučer, danas i zauvijek, osim koga nema drugog — mrtav.

IV *Problem Sotone* — Vjerojatno ništa drugo nije toliko uzdrmalo kršćansku vjeru kroz vjekove kao što je to učinio problem Sotone. Taj problem, kog jednu od najranijih formulacija predstavlja Epikurov napad na stoike, pojavljuje se kao dilema: ili bog ne može uništiti zlo ili on to neće; ako ne može nije svemoguć a ako neće nije dobar. Usprkos gotovo dvije tisuće godina kršćanske teološke aktivnosti ta dilema nije prevladana.[6] Različiti pokušaji tretiranja tog problema pokazali su se ili teološki

---

5) Kršćanstvo, kao religija utemeljena na aktivnosti povijesne ličnosti, uvijek je bilo svjesno svojih izvora. Ta svijest je uglavnom bila nekritičko poštovanje prošlosti do 19. st. Za vrijeme prosvjetiteljstva pojavile su se nove teološke discipline koje su prihvatile kritički odnos prema počecima kršćanstva i njegovoj povijesti. S. G. Lange uveo je *Dogmengeschichte* 1796. sa svojim *Ausfürliche Geschichte der Dogmen*. F. C. Baur vođen hegelijanskom filozofijom, ustanovio je Tübingensku školu u prvoj polovici 19. st. a u drugoj polovici 19. st. stvorena je *Religions-Geschichtliche Schule* pod utjecajem i zaštitom autoriteta kao što su Paul de Lagarde, Wilhelm Dilthey, Otto Pfleiderer, Julius Wellhausen, Hermann Gunkel, Wilhelm Wrede i Wilhelm Bousset. Kroz te tri discipline, kršćanstvo je interpretirano u obliku evolucionih modela koji su ga izložili ograničenjima svojstvenim historijskom relativizmu.

6) Vidi Lactantius, *De Ira Dei*, XIII.

neadekvatni (npr. priznanje da je bog dobar ali ne i svemoguć[7] ili da je svemoguć ali nije dobar)[8] ili filozofski neodrživi (obrana slobodne volje[9]), ili subjektivno nezadovoljavajuća (npr. prebacujući rješenje dileme na budući kraj i zadržavajući nadu i vjeru u sadašnjem položaju)[10].

Intenzitet i sveobuhvatnost patnje suvremenog čovjeka i neadekvatnost teologije da sa vjerovanjem u svemogućeg boga umiri ta stradanja, onemogućuje čovjeku da se pozove na prisutnosti boga. Ta nemogućnost još je jedan dodatak tvrdnji da je tradicionalni kršćanski bog mrtav.

V *Crkvena moralna hipokrizija*

Ništa od suvremenih utjecaja ne djeluje destruktivnije prema kršćanstvu od bučne moralne hipokrizije koja je prisutna u crkvi. U svojoj vjeroispovijesti crkva proklamira svoju vjernost Isusu Kristu tvrdeći da je njegov požrtvovni altruistički život uzor kršćanskog života. Ali ipak, u svojoj praksi crkva je tolerirala ropstvo, pogrome, rasizam, ekonomsku eksploataciju, ratove, izopačavajuće legalizme itd. itd. Ta otvorena podvojenost crkvene teorije i prakse nije ništa novo; ona traje vjekovima (sjetimo se samo saučesništva njemačke crkve u Hitlerovim progonima Židova i dekadenciju Babilonskog izgnanstva papinstva u Avignonu u 14. st. sve do vremena Novog zavjeta gdje korintska crkva predstavlja stvaran primjer moralne dvoličnosti).[11]

Premda američka crkva ima mnogo pobornika koji nastoje uskladiti teoriju sa praksom, crkvena moralna hipokrizija je toliko vidljiva i jaka da su mnogi — naročito mlađa inteligencija — izgubili svako povjerenje u humanizacione sposobnosti organizirane religije. Za te ljude, bog organiziranog kršćanstva je mrtav a crkve su njegove grobnice.[12]

---

7) Za primjer vidi J. S. Mill, »Three Essays on Religion«, u J. Hick, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs N. J.: Prentice Hall, 1964) str. 195—199.; E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion* (Englevood Cliffs N. J.: Prentice Hall, 1940), str. 8—10.

8) Obratiti pažnju na mislioce koji su, pripisavši bogu »prirodnu zlobu« implicitno negirali njegovu dobrotu. Na pr. M. L. Burton, *The Problem of Evil: A Criticism of the Augustinian Point of View* (Chicago: Open Court, 1909), str. 97.; N. F. S. Ferré, *Evil and the Christian Faith* (New York, Harper 1947).

9) Iako obrana slobodne volje, kao na pr. kod Augustina, ima mnogo zasluga ipak se još uvijek može postaviti pitanje: ili bog ne može ili neće stvoriti slobodne volje koje bi uvijek donosile pravilne odluke (na pr. Isusova ljudska volja, koju teolozi podržavaju bila je i slobodna i bezgrješna). Ako bog to ne može nije svemoćan, a ako neće nije dobar.

10) Vidi D. M. Borchart, »Beyond Augustine's Answer to Evil«, *Canadian Journal of Theology*, VIII (1962), str. 237—243.

11) Vidi W. Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York: Association Press, 1966), str. 44 i dalje.

12) Vidi W. Kaufmann, *The Faith of Heretic*, Anchor Book ed. (Garden City N. Y.: Doubleday, 1963); P. Berton, *The Comfortable Pew* (Toronto, Canada,: McClelland and Stewart, 1965).

Moja dosadašnja upotreba termina »smrt Boga« nije bila bez dvoznačnosti, ali ta dvoznačnost odražava današnju upotrebu tog termina. Postoje najmanje četiri različita značenja tog izraza.

1) Termin »smrt Boga« može značiti da riječ bog ne implicira ništa stvarno i da svojim značenjem ništa ne obuhvaća. Takvo shvaćanje smrti boga je tradicionalno ateističko.[13]
2) Isti termin može također značiti da riječ »bog«, pod pretpostavkom da se odnosi na nešto stvarno, ima danas tako dvosmisleno značenje da bi moratorij upotrebe riječi »bog« pridonio teološkoj jasnoći i religijskom komuniciranju. Oni koji prihvaćaju termin »bog je mrtav« u tom smislu nisu pristalice ateizma ali izražavaju nemoć religioznog simbola.[14]
3) Nadalje, »smrt Boga« može značiti da suvremeni čovjek trpi gubitak božjeg prisustva. Oni koji shvaćaju smrt boga na takav način pokazuju da je veza između božanstva i čovječanstva oslabila zbog erozije kulturom uvjetovanih putova (tj. suvremena crkvena praksa) pri čemu se čovjek sukobio sa božanskom dimenzijom.[15]
4) Konačno, »smrt Boga« može značiti da se riječ bog nekada odnosila na nešto stvarno ali danas ne obuhvaća ništa. Oni koji na ovaj način shvaćaju smrt božju upotrebljavaju taj termin u literarnom smislu i miješaju dvije suprotnosti — teizam i ateizam — u povijesnu sintezu.[16] Za njih božja smrt predstavlja povijesni događaj. Ovaj tip »bog je mrtav« teologija pokazuje upadljivu zavisnost o Hegelu; i ta varijacija će biti podvrgnuta razmatranju.

II SMRT BOGA KAO POVIJESNI DOGAĐAJ

Vodeći zagovornik tog tipa »bog-je-mrtav« teologije vjerojatno je J. J. Altizer[17] izazovan mislilac sa sveučilišta Emory u Atlanti u Georgiji. Snažno potaknut današnjim napadom na krš-

13) Vidi P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York: MacMillan 1963).

14) Vidi H. Cox, *The Secular City* (New York: MacMillan, 1965); H. Cox »The Death of God and the Future of Theology«, u M. E. Marti and D. G. Peerman izd., *New Theology No. 4* (New York: Macmillan 1967), str. 243—253.

15) Vidi G. Vahanian, *The Death of God* (New York: George Braziller, 1961); W. Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York, Association Press, 1966).

16) Vidi Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster, 1966).

17) Altizerova djela uključuju: *Mircea Eliade and the Dialectic of Sacred* (Philadelphia: Westminster Press, 1963); »Creative Negation in Theology«, *Christian Century* (July 7, 1965); *The New Apocalipse: The Radical Christian Vision of William Blake* (East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 1967); »Theology and the Contemporary Sensibility«, *Ame-*

šćanstvo, Altizer je pokušao konstruirati radikalnu viziju kršćanstva koja bi ujedinila njegovu suštinu sa iskustvom suvremenog sekulariziranog čovjeka.

Da bi otkrio suštinu kršćanstva on ga uspoređuje s njegovim najjačim rivalom — orijentalnim misticizmom. On zaključuje da je suština orijentalnog misticizma povratak u statički prethistorijski raj koji negira svijet. Na tom putu dosiže se koincidencija suprotnosti u kojoj je profani svijet uklonjen sakralnom realnošću i progutan u praiskonskom totalitetu, kao što su Braman-Atman, Nirvana, Tao i Sunyata. Budući da to jedinstvo suprotnosti sadrži ukinuće profanog ono je statička ne-dijalektička identičnost.[18]

Kršćanstvo također posjeduje jedinstvo suprotnosti u svojoj srži, ali sa ovim specifičnim obilježjima: prvo; jedinstvo nije povratak, vraćanje unatrag s namjerom da vrati statični davni raj. Naprotiv, jedinstvo je pokret *prema naprijed* prema ispunjenju budućeg, novog spajanja sakralnog i profanog.[19] Drugo, u kršćanstvu se prema jedinstvu suprotnosti odnosi kao prema inkarnaciji koja obuhvaća *dijalektičko jedinstvo* koje spaja sakralno i profano u jedno u kom oni na transfiguralni način do izvjesne mjere zadržavaju svoje identitete. Oba ova specifična obilježja kršćanskog jedinstva suprotnosti razjašnjava Altizer kad piše: »— nešto zaista sveto mora sići i postati tijelo, upravo kao što palo tijelo mora uzaći i postati Duh. Ali taj proces ne može biti realan ako je izdvojen od stvarne transfiguracije tijela i Duha; tijelo u preobražavanju u Duh mora prestati postojati, kao što Duh mora u potpunosti nestati prešavši u tijelo, — — Kraj svijeta je totalna transfiguracija propalih oblika svijeta, kraj tijela odvojenog od duha i prema tome kraj Duha koji je izoliran od tijela —«[20]

Tako je za Altizera izrazita suština kršćanstva njegova potvrda eshatološke i dijalektičke inkarnacije Riječi ili Duha.

On smatra da je dužnost teologije da razotkrije inkarniranu formu koju je Riječ poprimila ili je na putu da poprimi u naše moderno sekularizirano doba[21]. Budući da naše doba trpi odsutnost boga, Altizer našu pažnju usmjerava prema najistinitije ljudskom kao formi u kojoj je Riječ najistinitije prikazana[22]. Očito je da on smatra da ljudskost dijelom znači slobodu od tuđe, vanj-

---

rica and the Future of Theology, W. A. Beardslee, izd. (Philadelphia: Westminster Press, 1967); *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology* (New York: Harcourt, Brace and World 1967). Djelo u kojem je Altizer dao najslobodniju teološku raspravu je *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster Press, 1966). Ovo djelo je glavni izvor za daljnju diskusiju a označavat ćemo ga sa *Gospel*.

18) Vidi *Gospel*, str. 39.
19) Vidi *Gospel*, str. 40. i dalje
20) Vidi *Gospel*, str. 46—47.
21) Vidi *Gospel*, str. 19.
22) Vidi *Gospel*, str. 20.

ske dominacije i slobodu potvrđivanja života kroz ljubav. Ono što je nehumano prema tome je anti-Riječ ili anti-Krist. Transcendentno božanstvo mora se, prema tome, osuditi kao nehumano jer je ono tuđi, vanjski izvor dominacije nad čovjekom svedenim na ropskog stvora.

Shodno tome, Altizerova nakana da stvori radikalnu kršćansku viziju ima u svom središtu snažan humanizam i isto tako snažan napad na transcendentno božanstvo.

Njegov zadatak postalo je razjašnjenje suvremenog kršćanskog ateizma. Podršku u tom nastojanju traži od »kršćanskih« ateista 19. st. koji su branili humanitet od dehumaniziranog kršćanstva: kod Hegela, Blakea i Nietzschea.[23]

Hegelova filozofija poučila je Altizera kako da interpretira inkarnaciju na humanistički i ateistički način. Do svog filozofskog sistema došao je Hegel kroz duboka razmišljanja o značenju kršćanstva[24] i zato se to može s pravom smatrati sistematskim razvojem kršćanske doktrine o inkarnaciji.[25]

Prema toj doktrini, ontološka suprotnost gotovo svih religijskih misli — naime božanstva i čovjeka, ujedinjena je u dijalektičkom jedinstvu u osobi Isusa Krista. Ono što Hegel čini, u stvari je poopćenje tog inkarnacionog kretanja tako da ono ne predstavlja samo uzorak razvitka jedne historijske ličnosti, već postaje uzorak razvitka čitave realnosti.

Hegel smatra spoznajno poimanje općenitog identiteta subjekta i objekta kao i partikularnog identiteta božanstva i čovjeka — ciljem historijskog procesa. Bog je za Hegela implicitno samosvjestan, ali on zaista i jest jedini bog dok god zna sebe kao Boga. Prema tome, on mora postati eksplicitno samosvjestan a da bi to postigao on kreira svijet prirode i konačnog duha kao sredstvo kojim može postići svijest o sebi. To saznanje o sebi Bog postiže u čovjeku postajući time istinskim Bogom.[26] Čovjek i bog ujedinjeni su u sintezi koji iz nebesa uklanja transcendentnog Potpuno Drugog nasuprot čovjeku i ispunja čovjeka (pleroma of) božanstva. To poopćenje inkarnacije ima i ateističke i humanističke posljedice — posljedice koje su eksplicitno prisutne u Altizerovoj radikalnoj kršćanskoj viziji.

Kao Hegel i Altizer pojačava inkarnaciju Isusa. Kršćanska vizija koju on na taj način stvara može se sagledati sa tri stajališta ili tri sukcesivna prikazanja Riječi ili Duha.

1) Praiskonsko prikazanje. U toj fazi Duh se manifestira kao transcendentno božanstvo iznad svijeta i čovjeka. To transcendentno božanstvo svojstveno je religiji. Prema tome, religija je represivna i dehumanizirajuća prema čovjeku. Trans-

---

23) Vidi *Gospel*, str. 20. i dalje

24) Vidi J. N. Findlay, *The Philosophy of Hegel* (New York: Collier Books, 1962, copyright 1958), str. 26.

25) Vidi *Gospel*, str. 24.

26) Vidi Hegel *Encyclopaedia*, sect. 564 i J. N. Findlay, *op. cit.*, str. 347.

cendentni Stvoritelj i bog Starog zavjeta, osobito u knjizi o Jobu, je prethodnik boga kršćanske religije koji je najrepresivnije božanstvo poznato čovječanstvu.[27] O tom kršćanskom bogu još će biti govora.

2) Inkarnacijsko prikazanje

Bog iz Starog zavjeta istinski je potpuno utjelovljen u Isusu da bi posvetio ovu fazu manifestacije Duha. Transcendentno božanstvo pretrpjelo je kenozu — potpuno se riješilo moći i slave — i postalo sadržano u tijelu Isusovu. Kad je Isus krucificiran, taj Bog je nepovratno umro tako da transcendentno božanstvo više ne postoji.[28]

Ovo inkarnacijsko prikazanje Riječi u Isusu primjer je inkarnacije i smrti transcendentnog. Inkarnacija je proces koji se nastavlja.[29] Premda Isus umire, utjelovljena Riječ nastavlja svoj put prema cijelom čovječanstvu i snažno se manifestira u svakom ljudskom licu i ruci.[30] Gdjegod čovjek poriče transcendentne likove postoji stvarno prikazanje inkarnirane Riječi.[31] Od transcendentnog božanstva, preko Isusa Krista, Duh dolazi do univerzalnog ljudskog tijela. Ponor između božanstva i čovjeka, karakteristika religije i praiskonskog prikazanja, je zatvoren. Pojavilo se novo čovječanstvo — čovječanstvo koje je sinteza Boga i čovjeka, Duha i tijela. To novo čovječanstvo se raduje božjoj smrti jer je to transcendentno biće bilo izvorom ugnjetavanja.[32] Novi čovjek oslobođen je svih heteronomnih normi i značenja.[33] On je također oslobođen svoje krivnje, srdžbe i negiranja (negiranje života, čovječnosti i svijeta) činjenicom da je rođen utjecajem transcendentnog zakonodavca i suca. On je, osim toga, oslobođen za život priznavanja, za život potvrđivanja ovdašnjosti. i sadašnjosti kroz ljubav.[34]

Iako se transcendentni Bog praiskonskog prikazanja povijesno uništio Isusovom inkarnacijom i smrću, ipak predodžba transcendentnog Boga nastavlja dominirati religijama, posebno kršćanskom religijom. U kršćanstvu, uskrsnuće Isusa kao uzvišenog Boga potvrđeno je do te mjere da je kenotički prijelaz Duha u tijelo u izvjesnom smislu obrnut. Za tradicionalnog kršćanina, Bog je nanovo uspostavljen kao transcendentni Potpuni Drugi koji uništava ljudski život i energiju, ali taj bog je potpuno prazan. Kršćanska religija nije u stanju da bez sadržaja izmijeni istinitost božje smrti.[35] Ono što kr-

27) Vidi *Gospel*, str. 45.
28) Vidi *Gospel*, str. 103.
29) Vidi *Gospel*, str. 103—104, 107.
30) Vidi *Gospel*, str. 71—83.
31) Vidi *Gospel*, str. 136.
32) Vidi *Gospel*, str. 113—114.
33) Vidi *Gospel*, str. 71—73.
34) Vidi *Gospel*, str. 114, 154—156.
35) Vidi *Gospel*, str. 103.

šćanska religija obožava je samo beživotno tijelo Boga koji je umro.[36] Nadalje, kako taj isprazni Bog još više uzmiče u nedostupnu transcendentnost nasuprot čovjeka, on je pretvoren u Sotonu i predstavlja snagu koja se opire svakom životu i svijetlu.[37] Kršćanski Potpuni Drugi je apsolutno utjelovljenje negacije prema životu, energiji, čovjeku i svijetu. U njegovom prisustvu sve druge se pretvara u prah i pepeo. Prema tome, razvoj kršćanskog Boga je zapravo metamorfoza Boga u Sotonu.[38] Usprkos određenju religije prema metamorfozi Boga u Sotonu, moderan čovjek sve jače osjeća neprisustvo Boga. Međutim, radikalni kršćanin može to neprisustvo shvatiti kao božju smrt,[39] jer on poznaje značenje inkarnacije; on zna da Bog nije statično, transcendentno nepromjenljivo nepomično biće, već da je on vječan i napredujući proces vlastite negacije, čisti negativitet ili kenotička metamorfoza.[40]

3). Eshatološko prikazanje

Prema Altizeru, proces inkarnacije kojim je stvoreno novo čovječanstvo, nije potpuno završen. Taj završetak leži u budućnosti: to je eshatološko prikazanje Riječi. No prije nego dođe do tog završetka Sotona mora biti potpuno prisutan u svijetu.[41] Možda je moderan umjetnik koji se posvetio predočenju zla, kaosa i ništavila, prorok koji razaznaje približavanje mračnog pojavljivanja Sotone.[42] Ali to mračno prikazanje anti-Krista pretvorit će se u svoju suprotnost — u spasenje. Ono će to postati svojom mračnošću ukazujući izvan sebe na dolazeće svijetlo.[43]

To je dakle Altizerova kršćanska vizija čiji korijeni leže na Hegelovom poopćenju inkarnacijskog dijalektičkog razvoja. Taj razvoj omogućuje Altizeru, kao što je omogućio Hegelu, da uništi božansko-ljudski razdor koji čovjeka pretvara u servilno stvorenje.

III OCJENA

Altizerovo obrazlaganje puno je dvoznačnih i nerazumljivih tvrdnji uz brojne logičke slabosti. Iznašanje svih tih nejasnoća i slabosti je izvan okvira ovog napisa. Za naše namjere dovoljno je da ukažemo na njihovo prisustvo i da iznesemo pretpostavku da je to djelomično uzrokovano Altizerovim pokušajem

36) Vidi *Gospel*, str. 101.
37) Vidi *Gospel*, str. 97.
38) Vidi *Gospel*, str. 113.
39) Vidi *Gospel*, str. 102, 111.
40) Vidi *Gospel*, str. 84.
41) Vidi *Gospel*, str. 115.
42) Vidi *Gospel*, str. 121.
43) Vidi *Gospel*, str. 121—122.

da poveže Hegelovu filozofiju sa Blakeovom poezijom. Da bi postigla svoj cilj, poezija s pravom često žrtvuje jasnoću, dosljednost i logičku preciznost — sve ono što je nužno svojstvo filozofije. Altizerovo obrazlaganje možda je negdje na sredini između poezije i filozofije i zbog toga je bolje da ga smatramo »vizijom«.

Postoji nekoliko kritika koje potpuno obaraju tu viziju a koje je potrebno spomenuti.

Prvo, Altizer se upušta u neopravdanu spekulaciju koju lingvistička filozofija pobija. Njegova vizija ima cilj da bude zbiljski značajna. To znači da njegova tvrdnja da je Riječ kroz transcendentalno božanstvo i kroz Isusa prešla u ljudsko tijelo ima za cilj stvarni značaj. Altizer bi, međutim teško našao sredstva za obranu tih tvrdnji, kada bi se to od njega tražilo. Ako bi mu bilo nemoguće da nađe takve dokaze izložio bi sebe osudi da njegove tvrdnje nemaju stvarnog značaja. Umjesto toga, njihov značaj bio bi smatran emotivnim u tom smislu da nam njegove izjave daju privatno saopćenje o tome kako on osjeća o sebi i svom svijetu. U tom slučaju moglo bi se pitati da li je Altizer uopće rekao išta značajno.[44]

Drugo, Altizer daleko premalo govori o objektivnoj aktivnosti s obzirom na obnavljanje ljudske slobode. Ljudska sloboda a i ljudsko ropstvo javljaju se u mnoštvu vidova. Dva su ekstrema u prilaženju problemu slobode koje treba izbjegavati. Na jednoj strani su oni koji smatraju slobodu subjektivnim ljudskim iskustvom i za koje su objektivni uvjeti irelevantni za čovjeka. Na drugoj strani su oni koji slobodu smatraju primarno objektivnim stanjem, a značaj subjektivnog ispuštaju iz vida.[45]

Altizer u prvom redu usmjerava svoju pažnju na subjektivnu dimenziju. Za njega je uzrok i izvor svega ljudskog otuđenja i represije transcendentno božanstvo. Zaista »otuđenje i represija moraju zauvijek vladati u povijesti jer je nemoguće uništiti njihov uzrok.«[46] Ljudska servilnost i nesposobnost imaju, dakle, korijenje u čovječjem proživljavanju servilnosti prema Bogu. Taj uzrok neslobode uklanja se spoznajom. Kao što je za Hegela suprotnost Boga i čovjeka (u kojoj se oni međusobno ograničuju i onemogućuju samoodređenje, slobodu i neograničenost) prekoračena činom ljudske spoznaje u kojoj je božja samosvijest samosvijest čovjeka, tako je i za Altizera razdor između Boga i čovjeka prijeđen tim spoznajnim aktom kojim čovjek shvaća da je smrt boga i utjelovljenje Riječi u svakom ljudskom licu i ruci. Ta spoznaja omogućuje čovjeku pozitivan život tj. život ljubavi.

---

44) To odgovara stanovištu nekih egzistencijalista, kao na pr. Sartrea.
45) To odgovara stanovištu nekih oblika marksizma i onih američkih političara koji vjeruju da se slobodno i istinski humano društvo može stvoriti samim zakonodavstvom.
46) Vidi *Gospel*, str. 114.

Očito je da Altizerova vizija ne isključuje značaj objektivne dimenzije slobode: napokon, pozitivan život može uključivati revolucionalizaciju stvarnih stanja. Altizer, međutim, objektivnu dimenziju slobode eksplicitno ne uključuje u svoju viziju. Nameće se, dakle, sud da njegov ateizam — kao Hegelov i Feuerbachov — naglašava promjenu u ljudskoj svijesti do te mjere da se promjene u stvarnom društvenom ustrojstvu potpuno zaboravljaju. Teško se može izbjeći izazov Altizeru sa Marxovom jedanaestom tezom o Feuerbachu: »Filozofi su samo interpretirali svijet na različite načine: radi se o tome da se on izmijeni.«

Sve dok Altizer eksplicitno ne uvede objektivnu dimenziju slobode u svoju viziju, izgledat će da je on branitelj statusa quo.

Treća kritika na koju želim ukazati odnosi se na Altizerovu upotrebu kategorije »Riječ« i »Duh«. Altizer kaže da je Duh aktivan u povijesti manifestirajući se u raznim oblicima. Na taj način on suočava svoju viziju sa zaključkom da je stvarni agens povijesti Duh a ne čovjek.

Ako je Duh agens činilo bi se da Altizer nije svoju viziju potpuno oslobodio transcendentnosti. Ako je pak čovjek agens povijesnog razvoja, Altizer bi to morao eksplicirati. To nastojanje da se od duha stvori agens povijesti, može, u izvjesnoj mjeri objasniti Altizerovu nesposobnost da uključi eksplicitnije značaj objektivne dimenzije slobode. Kada je čovjek eksplicitno proglašen za činioca povijesti, odgovornost za subjektivnu i objektivnu slobodu može se položiti na njegova ramena. Tvrdnja da je Duh činilac povijesnog procesa oslobađa čovjeka od odgovornosti i doprinosi zanemarivanju ljudske aktivnosti u kretanju povijesnog razvoja. Možda Altizer time otkriva svoju kasniju zavisnost o Hegelu koji je tvrdio da je Duh činitelj povijesti. Protivno tome, Marx je potvrdio da čovjek čini povijest i interpretacijom čovjeka kao bićem prakse otvorio vrata promjenama objektivnih stanja.

Četvrta i posljednja kritika koju želim spomenuti odnosi se na Altizerovu interpretaciju veze božanstva i čovjeka u kršćanskoj religiji. Altizer smatra tu vezu destruktivnom za ljudskost čovjeka jer je u njoj čovjekova sloboda natkriljena njegovom prirođenom servilnošću pred transcendentnim božanstvom a njegov pozitivan odnos prema životu nadomješten negativnim odnosom uzrokovanim srdžbom i krivnjom koju je izazvao taj transcendentni zakonodavac i sudac. Takav pogled na sukob božanstva i čovjeka sličan je Hegelovom pogledu koji je vjerojatno utjecao na Altizera. Nema sumnje da neke religiozne osobe prihvaćaju takvo tumačenje. Bez obzira na to jasno je da je Altizerov pogled karikatura kršćanskog sukoba božanstva i čovjeka.

U svom klasičnom djelu »*Ideja svetoga*« Rudolf Otto analizira religiozno iskustvo da bi razabrao prirodu objekta religioznog stanovišta. Otto otkriva da čovjek osjeća mrtvilo i užasan strah u prisustvu objektivne nedokučive realnosti koja mora prema tome biti označena kao *mysterium tremendum*. Ali Otto nadalje tvrdi

da čovjek također osjeća zanos, sreću i božanstvo u prisustvu objektivne nedokučive realnosti. Prema tome, božanstvo mora biti opisano kao jedinstvo suprotnosti — tj. *mysterium tremendum et fascinans.*

Altizer ukazuje na Ottov rad samo utoliko da naglasi važnost *mysterium tremendum.* Teško je reći zašto ne razmatra *fascinans* na ne-dijalektički način. Da je ozbiljno obratio pažnju na *fascinans* sigurno bi dao adekvatniju sliku kršćanskog religioznog iskustva nasuprot božanstva. Ali tada se to religijsko iskustvo ne bi pojavilo u karikiranom obliku, kao ljudsko ropstvo. A da se nije pojavilo kao ropstvo Altizer možda ne bi tako gorljivo razdvojio transcendentno-imanentne božansko-ljudske suprotnosti u potpunu imanentnu sintezu. No, bez te gorljivosti on vjerojatno ne bi stvorio svoju viziju.

U zaključku, Altizer zaslužuje koju riječ pohvale. On je pokušao povezati svoju kršćansku vjeru sa suvremenom scenom na kojoj je zasjenjenost Boga, za njega tako očita. To je mnogo vrednije od pokušaja mnogih kršćana da razjasne svoju vjeru kao da 19. i 20. st. još nije počelo. Nadalje, on mora biti pohvaljen za hrabrost kojom je prikazao svoju viziju kršćanskoj zajednici kojoj se ona nije nimalo svidjela. Konačno, Altizer zaslužuje pohvalu za izazovno istraživanje važnosti Hegelove filozofije za suvremenu religiju — istraživanje koje je stvarno tek započeto. Činjenica da Altizerova vizija kršćanske vjere sadrži ozbiljne manjkavosti ne umanjuje zaslugu njegova napora.

Prevela L. Lisicki

FRANZ ROSENZWEIG I HEGELOVA FILOZOFIJA

Zeev Levy

Israel

O odnosu Franza Rosenzweiga prema Hegelovoj filozofiji ne želim govoriti iz čisto apstraktnih naučnih razloga, nego zato da bih izveo neke zaključke o njegovom utjecaju na suvremenu misao. Zato ne namjeravam da se opširno zadržavam na njegovim religioznim pogledima niti na mjestu judaizma u njegovom sistemu, nego na nekim općim filozofskim aspektima koji su povezani s njegovim hegelovskim porijeklom.[1]

Iznenađujuća je činjenica, kad je riječ o Rosenzweigovoj misli, da tu imamo filozofa koji je vrlo brižljivo odgojen u tradicijama njemačkog idealizma i napisao značajan i originalan istraživački rad o Hegelovoj političkoj filozofiji[1a]), no koji se sasvim naglo okrenuo protiv cijele hegelovske tradicije. Njegova knjiga o Hegelu pojavila se kad je on već bio žestok protivnik Hegelove misli.

Shematski, tu izvanrednu promjenu možemo možda opisati na slijedeći način: Prema Hegelovoj koncepciji *»historija filozofije* pokazuje da su različite filozofije, koje se javljaju, djelomično samo jedna filozofija na raznim stupnjevima razvoja, a djelomično, da su posebni *principi*, od kojih je svaki bio u osnovi jednog sistema, samo *grane* jedne i iste cjeline. Filozofija koja je po svemu posljednja predstavlja rezultat svih prethodnih filozofija i stoga mora uključivati principe sviju njih; kao filozofija, ona je zato najrazvijenija, najbogatija i najkonkretnija.«[2]

---

1) Pri tome ću se prvenstveno oslanjati na njegovo glavno djelo: Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, J. Kaufmann Verlag, Frankfurt am Main 1921

1a) F. Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, 2 Bände, München und Berlin, 1920

2) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), Felix Meiner Verlag 1959, S. 47

Rosenzweig je tu koncepciju interpretirao tako, da je po Hegelu svaki filozof samo oruđe (organon) u rukama filozofije i izražava samo jedan objektivan korak u hodu ideje prema apsolutnoj samospoznaji. Taj zadatak koji je Hegel dodijelio filozofima izazvao je Rosenzweigove prigovore; on je izjavio da ubuduće treba da bude obrnuto: filozofija treba da bude oruđe u rukama filozofa. Priznajući da je Hegel bio kulminaciona tačka klasične filozofije, da je filozofija dostigla u Hegelu svoj vrhunac, on je tvrdio da treba započeti novu eru s novom orijentacijom. To »Novo mišljenje« (»Das Neue Denken«), kako ga je on nazvao, mora dati egzistencijalni smisao cilju filozofije: »Mi ne filozofiramo da bismo bili filozofi, nego da bismo bili Ljudi«[3]. Svrha filozofije nije više stjecanje uma ili apsolutne spoznaje, nego koncentriranje na čovjeka. Tu se primjećuju neki dobro poznati motivi. To ne znači da je Rosenzweig jedini izrazio te ideje. On je bio integralni dio one opće intelektualne klime, koja je dala ton posthegelovskoj filozofiji u Njemačkoj, a koja uključuje tako različite mislioce kao što su Feuerbach i Marx, s jedne strane, a Schopenhauer i Nietzsche s druge. Kao i posljednja dvojica, i Rosenzweig je vrlo duboko osjetio da um ne upravlja ljudskim stvarima i da čovjekove racionalističke težnje nisu ostvarene.

Teza koju hoću da zastupam glasi: Premda je Rosenzweig bio pod snažnim utjecajem iracionalne filozofije kasnijeg Schellinga, premda je bio u mnogome blizak religioznim egzistencijalističkim misliocima kao što su Kierkegaard u prošlom i Gabriel Marcel u ovom stoljeću, i premda je on anticipirao neke pojmove Heideggera i Sartrea, ima nešto specifično u njegovoj filozofiji, što ga stavlja u poseban položaj u odnosu na sve te egzistencijaliste. Taj poseban položaj vraća nas Hegelu. Rosenzweig je, po mom mišljenju, jedini *egzistencijalistički* filozof koji je sagradio filozofski *sistem*, i ne samo to, nego sistem baziran na trijadičkoj formi hegelovske dijalektike.

Mnoge Hegelove pojmove možemo, naravno, naći i u Sartreovom djelu »L'Etre et le Neant«, a upotrebu dijalektike i u Sartreovom kasnijem djelu »La Critique de la Raison dialectique«, ali moja je teza da jedino u Rosenzweigovom djelu »Der Stern der Erlösung« (»Zvijezda spasa«) nalazimo doista organizirani filozofski sistem. Za svrhe ovog referata nije relevantno, hoćemo li njegov sistem prihvatiti, ali ovdje imamo svjedočanstvo Rosenzweigovog možda i nevoljkog duga Hegelu. Tu vidimo paradoksalnu pojavu žestoke pobune protiv racionalizma uopće i protiv Hegelova napose, koja je međutim vođena tipično hegelovskim sredstvima i pojmovima i uz pomoć racionalističkih argumenata. To je jedna od karakterističnih kontradikcija Rosenzweigove misli: pokušaj da se dokaže prioritet iracionalizma racionalističkim argumentima. Imamo tu doista Revolt protiv Hegela, ali ne potpuni raskid

3) F. Rosenzweig, *Briefe*. Schocken-Verlag, Berlin 1935, S. 718.

s njim. Rosenzweig izričito izjavljuje, da je »Zvijezda spasa« — »samo filozofski sistem«, ali sistem koji smjera na »potpunu obnovu same filozofske misli.«[4]

Ovdje nemam prostora za navođenje primjera inherentne dijalektičke strukture Rosenzweigove knjige. Mnoge od tih trijada, npr. trijada Bog-Svijet-Čovjek ili Stvaranje-Objava-Spasenje, pokazuju religiozne preokupacije autora, ali ako ih pažljivo pratimo, sve ćemo više shvaćati, da bez Hegelove pomoći on ne bi mogao da izvrši zadatak koji je sebi postavio. Taj su aspekt dosad jako zanemarivali svi istraživači Rosenzweiga, koji su pretežno proučavali utjecaj kasnijeg Schellinga na njegovu misao.

Analizirajući kritički i naučno »Zvijezdu spasa«, otkrit ćemo mnoge nedostatke i protivurječnosti. Glavna je protivurječnost ona koja je već bila spomenuta, između empirizma i racionalizma. Tri osnovna »elementa« Rosenzweigova sistema — Bog, Svijet, Čovjek — spoznaju se, prema njemu, apriornim iskustvom koje je, u njegovu jeziku, ekvivalentno vjeri. Međutim, vjera nije dovoljna, i Rosenzweig nam kaže, da te elemente moramo shvatiti pomoću logičkog pojma Ništavila — Ničega u Hegelovom smislu početnog neznanja. Metodološki, Rosenzweig ide istim putem kao Hegel u svojoj »Logici«, s tom razlikom što je Hegel počeo s Bivstvovanjem i prešao k Nebivstvovanju, dok Rosenzweig ide od Ništa, od Nebivstvovanja ka bivstvovanju. Zato on u izvjesnoj mjeri predstavlja most ka Sartreu, koji je u svom djelu »L'Etre et le Neant« shvatio Ništa kao izvor svijesti.

Paralela između Rosenzweiga i Hegela dolazi do izražaja u toj sličnoj tendenciji da se ide od totalnog neznanja u početku do apsolutne spoznaje na kraju. Hegel je pokušao da izvrši taj zadatak prikazujući proces porasta samosvijesti Duha pomoću Uma. Rosenzweig hoće da vodi svog čitaoca prema iracionalnom zaključku empirizma zasnovanog na vjeri, koji je on nazvao »apsolutnim empirizmom«, pozajmljujući taj izraz od Schellinga. Uprkos tom iracionalizmu, on stoga predstavlja mnogo *pozitivističkije* gledanje nego Hegel.

Druga je zanimljivost, da je Rosenzweig bio pod vrlo jakim utjecajem Ludwiga Feuerbacha, uprkos ateizmu ovog posljednjeg. Nekoliko redaka iz Feuerbacha bit će dovoljni da to objasne. U svojim »Principima filozofije budućnosti«, koji su neposredno nakon objavljivanja izvršili velik utjecaj na Marxa, Engelsa, Mosesa Hessa i većinu lijevih Hegelovaca, Feuerbach je pisao: »Usamljenost je konačnost i ograničenost, zajedničnost (Gemeinschaftlichkeit) je sloboda i beskonačnost. Čovjek za sebe je samo čovjek (u običnom smislu); Čovjek s Čovjekom — jedinstvo Ja i Ti jest Bog.« I malo dalje: »Istinska dijalektika nije monolog usam-

4) F. Rosenzweig, »Das Neue Denken«, in *Kleinere Schriften*, Schocken-Verlag, Berlin 1937,

ljenog mislioca sa samim sobom, ona je dijalog između Ja i Ti.«[5] Ova ideja, da osnovna filozofska istina nije samosvijest Ega, nego međusobni odnos između Ja i Ti, odnos između ljudi, postala je važna zajednička karakteristika tako različitih mislilaca kao što su Feuerbach, Martin Buber i Rosenzweig.

Naravno, Rosenzweig ne bi prihvatio Feuerbachov ateistički pogled, ali njegovi zaključci izgleda da su gotovo isti. Feuerbach je pretpostavio da je Bog samo otuđenje Čovjeka od svog zbiljskog sopstva i da se Čovjek mora okrenuti Čovjeku, a ne Bogu. Ova linija mišljenja inspirirala je, kako je to dobro poznato, humanističke tendencije u filozofiji mladog Marxa. Kao religiozni mislilac Rosenzweig je pretpostavio da čovjekov odgovor na božju ljubav treba da bude prenošenje te ljubavi na druge ljude. Ali glavna ideja Ljubavi prema Čovjeku, kao najvažniji postulat za čovjekovo ponašanje, predstavlja onaj zajednički zaključak do kojeg su došle Feuerbachova ateistička i Rosenzweigova religiozna misao.

Rosenzweig je svoju knjigu nazvao »Zvijezda spasa«. Spasenje svijeta znači za njega čovjekovu djelatnost, njegov stvarni odnos prema drugim ljudima. Ono ne znači pasivno sjedenje i čekanje na spasenje od strane nekog supranaturalnog bića ili Boga. Nada i spas u Rosenzweigovoj filozofiji, kao i »Prinzip Hoffnung« u misli Ernsta Blocha, pretpostavlja da se budućnost može ostvariti već u našem životu danas. Uzgred rečeno, E. Bloch pripadao je u dvadesetim godinama krugu Rosenzweigovih prijatelja, pa pretpostavljam da postoji neka skrivena veza između Rosenzweigovih misli o nadi u spasenje i nekih utopističkih tendencija koje je Bloch kasnije razvio u svom *magnum opusu.*

Tu imamo još jednu iznenađujuću činjenicu: jednu knjigu o teologiji koja ne kulminira u odnosu Čovjeka i Boga (kao, na primjer, u Kierkegaardovoj filozofiji), nego u odnosu između Čovjeka i Čovjeka. Teologija nas na taj način vodi antropologiji. Samo svojom vlastitom aktivnošću može čovjek promijeniti bolju budućnost kojoj se nada u činjenicu sadašnjosti i tako danas anticipirati ono buduće. Tu istu ideju, bez njenog religioznog podteksta i s malim promjenama, naći ćemo u Heideggerovom »Sein und Zeit«-u (pojam »Entwurf«-a) u Sartreovom pojmu »pro-jet« i napose u Blochovom »Princip Hoffnung«.

Ova nova orijentacija Rosenzweigove filozofske misli — naglasak na izboru, odluci, akciji — pokazuje koliko humanističke inspiracije možemo dobiti od njega, ne dijeleći njegove religiozne i iracionalne poglede. Prije nego završim ovo izlaganje htio bih pokazati kako je Rosenzweigov pogled blizak nekim fundamentalnim idejama K. Marxa. Rosenzweig piše: »Kako zamišljam mesijanističku budućnost, ne mogu točno reći, ali to nije dokaz protiv nje. Kada ona dođe, svi će detalji biti jasni. Ali ja nisam

5) Ludwig Feuerbach, *Kleine Philosophische Schriften* (1842—1845), Felix Meiner Verlag, Leipzig 1950, S. 169

tako naivan da bih mislio da se mir među narodima i grupama može ostvariti bez radikalnog preobražaja... ljudske prirode.«[6] Ova misao jako podsjeća na Marxovu poznatu ideju, da osnova budućeg društva treba da bude čovjekovo samoostvarenje, a ne samootuđenje.

Najzad, smatram svojom dužnošću da dodam još jednu primjedbu, da bi se izbjeglo stvaranje pogrešne ili iskrivljene slike o Rosenzweigovoj misli. On je bio vrlo daleko od svake socijalističke tendencije. One zaista lijepe riječi o djelatnosti kao čovjekovom bitnom zadatku sam Rosenzweig nije adekvatno proveo u život. Svu svoju djelatnost on je ograničio na poštivanje religioznih zakona, molitvu i naučni rad. S tog gledišta njegovi zaključci moraju razočarati svakog tko smatra ljudsko djelovanje sredstvom za poboljšanje ljudskog života.

Filozofa, međutim, ne treba da sudimo samo po ličnoj primjeni svojih teorija. Jedna je od glavnih odlika filozofije, kako je to vrlo dobro objasnio još Hegel u svom Uvodu u »Povijesti filozofije«, obaveza da čovjek sam misli i da ništa ne prihvati bez svog vlastitog intelektualnog napora. U ovom kratkom radu ja sam pokušao pokazati da čak i u takvoj u osnovi religioznoj knjizi kao što je Rosenzweigova »Zvijezda spasa« nereligiozni čitalac može naći mnoge zanimljive misli. Odatle možemo dobiti mnogo poticaja za bolje razumijevanje onog što se u naše vrijeme dogodilo s Hegelovom filozofijom kao i toga kako na ona može odvesti izrazito humanističkim zaključcima, koji su ponekad, možda i slučajno, vrlo slični onima do kojih je u svojim filozofskim radovima došao pred 130 godina Karl Marx.[7]

---

6) F. Rosenzweig, *Briefe*, o.c., S. 591

7) Vrlo su zanimljive i sličnosti između Rosenzweigovih misli s područja filozofije jezika (koju je on zvao »Das Sprachdenken) i kasnije lingvističke filozofije, npr. koncepcije preskriptivnog jezika R. M. Harea i performativnih iskaza J. L. Austina. Međutim to ne ulazi u temu ovog rada.

LENJIN I NOVA LJEVICA

David H. De Grood

Bridgeport

U svom djelu »The Day is Coming« William Morris proklamira revolucionarne nade svog vremena, nade u prestanak eksploatacije, rata, rasizma i iznad svega u nestanak sistema koji je uzrokom svega toga: kapitalizma. Kapitalizam *može iznijeti* pobjede nad socijalizmom ali on *ne može uništiti svoju vlastitu inherentnu generativnu snagu prema socijalističkoj aktivnosti.* Proletarijat i druge potlačene grupe ne mogu biti uništeni. Prema tome, progresivni revolucionarni pokret uvijek ostaje svjedokom bitke slijedećeg dana. Dovoljno je međutim da buržoazija i kapitalizam ne uspiju samo jednom pa da počne nova povijesna epoha. Najvažnije pitanje je dakle uvijek »kada«? Milijuni Amerikanaca se danas u različitom stupnju priklanjaju revoluciji, mladi, crni, radnici, studenti i stari borci za socijalnu pravdu, i svi oni mogu poistovetiti svoju svijest sa Morrisovom sviješću (1885. g) kad on u svojoj pjesmi kaže:

Nema ih i nitko ih ne može vratiti
ni spasiti naše duše prokletstva
Ali, mnogi će milioni doći i hoće li
biti bolji ili gori?
Da, bezglasnom gnjevu bijednih
i njihovom neshvaćenom nezadovoljstvu,
Moramo dati glas i mudrost
dok ne proteče vrijeme čekanja.

Danas eto živimo u centru svjetskog imperijalizma, uljudnije ali manje točno rečeno u zemlji svjetskog »policajca«, — imperijalizmu koji podržava fašizam i militarizam širom »trećeg svijeta«, u zemlji pogubnog rasizma i bezosjećajnosti za ljudske patnje i žrtve, u zemlji koja uništava svoj podmladak koristeći mržnju svojih frustriranih i konfuznih odraslih. Sa tamnim oblacima prijetećeg kolapsa, može se osjetiti rana faza domaćeg

fašizma (tzv. »šutljiva većina«); institucije podupirane pobjedom nad fašizmom u drugom svjetskom ratu počele su gajiti i iznositi na vidjelo zvijer tek nedavno pobijeđenu. Kao što je njemačku sitnu buržoaziju zahvatila panika 1930. i američka sitna buržoazija vapi za »zakonom i redom«, pozdravljajući ubojstva studenata u Ohiu i Mississippiju, glasajući za Wallacea iz Alabame i Agnewa iz novog Berchtesgadena.

Nakon drugog svjetskog rata buržoazija je nastojala »očistiti kuću« od svojih neoportunih radikala; Komunistička partija SAD i njeni progresivni simpatizeri bili su izloženi užasnom napadu liberalno-konzervativnog saveza hladnog rata — Sidneya Hooka, ADA-e*, Nixona, Joea Mc Carthyja, Američke legije, Humphreya, akademskih birokrata i ostalih.** Sindikati, škole, vlada i organizacije svih vrsta očišćeni su od »crvenih«; postavljena je scena za »Novu« ljevicu. Dok je marksistička ljevica bila desetkovana, novi izdanci su svagdje nicali iz njihovih »grobova«.*** Simptom je moguće eliminirati *bez* eliminacije uzroka. Anarhično društvo konkurencije koje je bilo funkcijom kapitalističkog sistema, moglo je zatvarati i progoniti svoje kritičare, ali nije moglo zakočiti kritiku niti neizbježnu antitezu sistemu. Prekidanjem prijateljstva sa svojim vjernim saveznikom protiv nacizma, SSSR i mahnitošću hladnog rata,**** Amerika je izbjegla široki prosovjetski socijalistički pokret; umjesto toga rođeni su, u toku proteklog desetljeća, anarho-socijalizam, podrška gerilskim ratovima i općenarodni razdori. Umjesto da se suoči sa dis-

---

* ADA — Atom Development Administration (Uprava za atomska istraživanja).

** Neke od osoba i grupa spomenutih u ovom kontekstu mogle bi šokirati one koji su sistematski zavaravani liberalizmom. James Weinstein i David W. Eakins dobro su zapazili: »...kao posljedica logike vlastitog hladnog rata, liberali su često nadmašivali desno krilo u svojim napadima na komuniste i ostale kritičare poslijeratne politike. »*For a New America: Essays in History and Politics from Studies on the Left, 1959—1967.* (New York: Random: 1970) str. 4. Vidi također moj rad »Intelligence and 'Radicalism' in John Dewey's Philosophy«. *Telos*, vol. 2, br. 1, proljeće 1969. Govoreći o djelovanju Sidneya Hooka za interese reakcije, prije i poslije drugog svjetskog rata, Howard L. Parsops kaže: »Tokom kasnih tridesetih godina, Hook je već djelovao kao dojavljivač protiv svojih kolega profesora surađujući sa komitetom Rapp-Couderta u njegovom nastojanju da postigne zakonsko izopćavanje komunista sa nastavnih dužnosti u državi New York. Poslije rata, kada je antikomunizam i makartizam preplavio zemlju, Hook se pridružio tom »križarskom ratu...« Parsons, »The Influence of Lenin's Thought on U. S. Philosophers«. *New World Review*, zima 1970, str. 187. Pokušaj Daniela Bella da pokopa sve daljnje ideološke antiteze vladajućem poretku, njegova knjiga *The End of Ideology* (Glencoe: Free Press, 1960), posvećena je Sidneyu Hooku.

*** Očito, marksizam-lenjinizam nikada nije bio potpuno umrtvljen. Partijski pisci, kao što su Herbert Aptheker, Eugene Dennis, Gil Green i Claude Lightfoot, nastavili su energično svoj rad. Napore ove grupe opisat ću na drugom mjestu.

**** Svjesnom mahnitošću koja se temelji na razlozima političke ekonomije.

cipliniranom revolucionarnom armijom, sada se mora suprotstaviti gotovo čitavoj svojoj mladeži, svojoj istočnoj i zapadnoj obali, svojim crnim stanovnicima, a u skoroj budućnosti i velikom broju svojih žena (Women's Liberation). Jasno je, (a to shvaća i sve veći broj pripadnika Nove ljevice) da ove grupe uzete kao cjelina, ne mogu provesti pravu revoluciju, no sigurno mogu izazvati teške potrese, što su i učinile. Konačno, shvaćanje svog vlastitog interesa istovremeno postaje shvaćanje svoje slabosti i snage, i danas u stotoj godišnjici Lenjinova rođenja ima znakova da se pristup Nove ljevice približava lenjinističkom. Pokazuje se sada da je to borba reakcionarne buržoazije i šovinističko-oportunističkih članova sindikata na jednoj strani i *možda* svih ostalih na drugoj. Predsjednik Nixon danas zaista vidi u mladeži i crncima domaći »Viet Kong«; on želi skršiti djelotvornost istinskih patriotskih snaga u Americi a progresivni Amerikanci nastoje vratiti istom mjerom šovinistima i reakcionarnim elementima.

1920. Lenjin je imao priliku da se osvrne na značajne događaje koji su se odigrali u Rusiji; osvrnuo se kao glava nove socijalističke države, ne sjedeći u kavani, ne sa ulice, niti iz zatvorske ćelije — Revolucija je gotovo potpuno pobijedila, na pomolu nije bilo kontrarevolucionarnog masakra niti državnog udara. Lenjin je podsjetio svijet da se bez militantne discipline revolucionarne partije, bez pune podrške milijuna radnika i saveznika među seljaštvom, boljševizam ne bi mogao održati ni nekoliko mjeseci.[1] Kao što su naučili boljševici i kao što su u svojim borbama naučili revolucionari istočne Evrope, Kinezi, Kubanci, Vijetnamci i Afrikanci primijetio je Lenjin: »... potpuna centralizacija i najčvršća disciplina proletarijata čine jedan od osnovnih uvjeta za pobjedu nad buržoazijom.«[2] Lenjin je opisao tri presudna uvjeta za socijalističku revoluciju kada objektivne okolnosti omogućuju da se ona uspješno provede. Sve više i više članova razumnog dijela Nove ljevice danas ozbiljno razmatra te uvjete. Prvi uvjet, koji je već spomenut, je revolucionarna disciplina i predanost revolucionarne *avangarde.* Drugi zahtijeva podizanje klasne svijesti radnika, sjedinjavanje avangarde i proletarijata i također, širenje revolucionarne svijesti među ne-proleterskim radnim elementima (seljaštvo, studenti, izvjesni dijelovi »srednje« klase). Treći presudni uvjet je dijalektička ispravnost vodstva pokreta u njegovim doktrinama strategiji i taktici, uz istovremeno osvjedočenje širokih masa u njegovu spremnost za revolucionarne događaje.[3] Nije potrebna velika pronicavost da bi se zapa-

---

1) Vidi V. I. Lenin, *»Lef-Wing« Communism, an Infantile Disorder,* (Dječja bolest ljevičarstva u komunizmu), *op. cit.,* str. 9.

2) *Ibid.,* str. 10.

3) Vidi *ibid.* Kao što je Lenjin pisao ranije 1902., mnogo godina prije revolucije 1917., *»... ulogu avangardnog borca može ispuniti jedino partija*

zilo da današnji revolucionarni pokret u Americi ne može ostvariti ni jedan od ovih uvjeta, čime se može objasniti nestrpljivost, avanturizam i čisto bezumlje dijelova američke ljevice. Lenjin je predviđao takav ishod napisavši nekoliko godina prije smrti: »Ako ovi uvjeti nisu ispunjeni, sva nastojanja da se uspostavi disciplina neizbježno propadaju i završavaju fraziranjem i kreveljenjem.«[4]

Dobiva se utisak da su neki od tih očajavaućih lidera Nove ljevice u Sjedinjenim Državama smatrali da su boljševizam i proletarijat u Rusiji rođeni kao sijamski blizanci. Nova ljevica kaže: »Da, mi bismo rado privukli radnike, ali to ne možemo i to je činjenica. Rusima je to uspjelo, ali nama nije; mi ćemo dakle revolucionarnu klasu potražiti *drugdje*.« Nije međutim točno da ljevica u Americi treba tražiti drugu revolucionarnu klasu, niti da je boljševizam (lenjinizam) imao stalno od samog početka, ruku vodilju na ramenima radnika.* Povijesna istina je, iako je ruska socijaldemokracija osnovana oko 1883, da se na stvarnu vezu revolucionarnog vodstva i radništva nije moglo ni pomišljati sve do razdoblja velikih štrajkova radnika 1890;[5] a avangarda i proletarijat vezali su se zauvijek u Rusiji tek relativno kratko vrijeme prije Oktobarske revolucije. Američka Nova ljevica morala bi također shvatiti da je revolucionarna svijest prvo nikla među ruskom inteligencijom i studentima (Plehanov je na pr. zagovarao marksizam kao predstavnik inteligencije, dok su Lenjin, Trocki, Staljin i suradnici bili u to vrijeme *studenti*), da se svijest radnika podizala aktivnostima sindikata i da to nije bilo nimalo jednostavno. Vrlo je poučno ono što je Lenjin rekao 1902., gotovo petnaest godina prije uspješnog juriša na nebo: »Zapazili smo da je marksizam apsorbirao svu studentsku omladinu u razdoblju 1849—1901. Ti studenti nisu se, dakako, zanimali samo za teoretski aspekt marksizma; on ih je zanimao kao odgovor . . . kao poziv da se suprotstave neprijatelju. Ovi novi ratnici stupali su u bitku sa zaprepašćujuće primitivnim sredstvima i spremom.«[6] Novoj ljevici moglo bi se postaviti pitanje: »Zvuči li vam to poznato?«

1968. godine *New Left Review*, u velikoj mjeri antipartijski ljevičarski časopis donio je, što je vrlo zanimljivo, Lenjinov članak »Studentski pokret i sadašnja politička situacija« (1908).

---

koja je vođena vrlo naprednom teorijom.« What is to Be Done? (Šta da se radi?), *Collected Works*, vol. 5, str. 370.

4) *Ibid.*, str. 11.

* Ovdje valja napomenuti, međutim, da današnji proletarijat nije identičan sa ruskom radničkom klasom. U izvjesnom smislu došlo je do kvalitativne evolucije zahvaljujući tehnologiji i općem širenju znanja. Ovom ćemo se pitanju potanje posvetiti kasnije.

5) Vidi V I. Lenin, »Socialism and War« (Socijalizam i rat) (1915.), *Collected Works*, vol. 21, str. 331.

6) V. I. Lenin, *What is to Be Done?*, op. cit., str. 441.

Zbog svog neodređenog mjesta u načinu proizvodnje i zbog duboke krize u Rusiji posljednjih godina prvog desetljeća ovog stoljeća, *buržoaski* studenti sveučilišta u Petrogradu, Moskvi i Harkovu potakli su široko bazirani pokret. Ovi sinovi buržoazije imali su tada kao i danas prvenstveno *moralni* poticaj. Njihovi životi bili su bez iskustva u političkim akcijama, a njihovi »odgojitelji« bili su obični uski akademičari, tj. profesori »establishmenta«. Kao i danas, težnje buržoaskih studenata nisu bile identične, iako su se poklapale, s ciljevima radničkih nemira i društvenih borbi. Lenjin je spoznao da bi uloga revolucionarne partije mogla biti značajna u pravilnom usmjeravanju započetog studentskog pokreta, govoreći:

»Za tu mladež je široko zasnovana akcija (ako je ona u stanju da takvu akciju organizira; moramo učiniti sve da joj pomognemo u tom pothvatu, ali dakako, nije na nama socijalistima da jamčimo za uspjeh bilo kakvog buržoaskog pokreta) početak političkog sukoba, bez obzira shvaćaju li to oni koji su u borbu umiješani ili ne. Naša je dužnost da objasnimo protestirajućoj akademskoj masi objektivno značenje sukoba i učinimo je politički *svjesnom* . . .«[7]

Danas stvari nisu drugačije; akademski protesti pružaju mogućnost da se vodstvo izdigne iz krugova inteligencije. Socijalisti moraju podučiti one koji protestiraju o toku povijesti i sredstvima kojima se taj tok može ostvariti.

Treba, međutim, imati na umu, da transformacija akademskog protestnog nemira u »školi revolucije« nije zabava, niti je uvijek dovoljno romantična za buržoaskog intelektualca. Upotrijebivši Lenjinovu poredbu, škola revolucije bit će potpuno okružena neprijateljima, a revolucionari će napredovati samo pod vatrom.[8] No, što ako bi takva revolucionarna transformacija rezultirala progonstvom, zatvorom, zakonskim progonom, itd., za radikalnu inteligenciju? To se, u stvari, i događalo radikalnim zagovornicima potlačenih u Rusiji. Usprkos pritisku, a paralela sa našim vlastitim uvjetima je neosporna, ti mladi revolucionari naučili su mnogo o tome kako dići revoluciju, stječući također neprocjenljive *internacionalne* veze.[9]

Studentski nemiri koji su stalno u porastu u SAD položili su značajan segment temelja za prodiruću radikalnu inteligenciju iako je do sada njihov utjecaj na radničku klasu bio više štetan.* Također, uvijek postoji opasnost da avanturisti, oportu-

---

7) V. I. Lenin, »The Student Movement and the Present Political Situation« (Studentski pokret i sadašnja politička situacija). *New Left Review*, br. 52., studeni—prosinac 1968, str. 35—36.

8) Vidi Lenin, *What is to Be Done?*, str. 355.

9) Vidi Lenin, *»Left-Wing« Communism, an Infantile Disorder*, str. 11.

* Stanje recesije moglo bi prekinuti opasni raskorak između studenata i radnika; obim klasama stavlja se u dužnost da nadvladaju svoje buržoaske sklonosti. S time u vezi bit će plodonosno osnivanje radničko-studentskih saveza. Mogućnosti zaposlenja brzo opadaju za obje grupe tokom

nisti, lijevi ili pseudo-lijevi romantici dominiraju u vodstvu ovog dijela ljevice. To je danas čest slučaj. Uz časne iznimke, u vodstvu Nove ljevice prevladavaju anarhisti i općenito konfuzni (ali gnjevni) ljudi. Jedan takav lider, koji je postao također miljenikom »medija«, pokazuje navedene slabosti: Abbie Hoffmann. Hoffmanove riječi (1969) pomažu da se osvijetli jedan od razloga zašto su anarhističke teme strane radnicima, koji moraju po prirodi stvari *ozbiljno* postavljati svoje zahtjeve za življenje: »... Želim da mi se sudi ne zato što podržavam Narodni front oslobođenja, — što činim — nego zato što imam dugu kosu... Ne zato što vjerujem u studentsku vlast, nego zato što smatram da škole treba razoriti. Ne zato što sam protiv udruženog liberalizma, već zato što mislim da bi ljudi trebali činiti sve što im se prohtije... Konačno, želim da mi se sudi zato što se dobro zabavljam a ne zato što sam ozbiljan. *Ja nisam gnjevan zbog Vijetnama, rasizma i imperijalizma.*«[10] (Podvukao DeGrood)

Ovaj subjektivistički besmisao neizbježno će pomoći *kontrarevoluciji*, oslabiti revolucionarne snage! Nikada ne bi trebalo potcijeniti pritisak kojim se reakcija smišljeno infiltrira u sve radikalne grupe. (Jedina je dobra strana takvog anarhizma i gluposti da je to spriječilo da televizija u SAD postane *beznadno* dosadna mladim gledaocima.)

U svom članku o utjecaju i pogledima Herberta Marcusea, Robert Steigerwald istakao je sitnoburžoasku prirodu studentskih nemira. Ovi su nemiri sitnoburžoaski najmanje u dva smisla: (1) njihove vođe su potomci sitne buržoazije,* i (2) oni općenito osuđuju institucije i klase: uključujući njihove jednostrane osude proleterskih država (kao SSSR-a) i njihovu sklonost kultu akcije radi akcije."** Steigerwald pravilno iznosi najgora obilježja »Trećeg pûta« Nove ljevice: »Neposredne simpatije studenata za socijalizam uglavnom su etički motivirane, a njihov program gotovo potpuno lišen bilo kakvog ozbiljnog uvida u objektivno stanje, dok su oni prožeti nestrpljivošću, voluntariz-

---

ove produžene krize kasnog imperijalizma. Strpljiv rad će biti nagrađen budući da krupna buržoazija ne može neprestano zasjenjivati klasne interese radnika. Uzgred, mladi radikali pokazuju zaprepašćujuće neznanje o povijesti radništva i nastoje konkretizirati sadašnji povijesni položaj radnika. Jedno je jasno: radnici su svjesni opće krize, i činjenice da njihov svijet neće više biti ono što je nekad bio. Studenti i inteligencija moraju razjasniti radnicima povijesne i društveno-ekonomske činioce, dok radnici moraju pomoći studentima da nauče primijeniti pritisak discipline i brojeva.

10) Abbie Hoffman, *Woodstock Nation: A Talk-Rock Album* (New York: Vintage, 1969), str. 8.

11) Vidi Robert Steigerwald, »Apostle of the 'Third Way'«. *World Marxist Review*, kolovoz, 1969, vol. 12, 8, str. 88.

* Ovo je čisto *opisna* upotreba klasnog imena.

** Ovdje se izraz »sitnoburžoaski« može upotrijebiti u vrijednosnom smislu.

mom i subjektivizmom.«[12] Usprkos svom kritičkom stavu prema ovoj vrsti studentskog vodstva, zapadnonjemački marksist Steigerwald pohvaljuje ove mlade socijaliste zbog njihove sposobnosti da jasno razlikuju humanističko hvalisanje kapitalizma od njegove stvarne biti.[13]

Drugi poznavalac američkih i stranih pokreta, Howard L. Parsons, pokazao je ovo neobično *otuđenje* grupa koje sačinjavaju Novu ljevicu, tj. crnaca, studenata, žena i intelektualaca. Sve ove grupe poprimile su izvjestan stupanj samosvijesti, uzrokovan snažnim otuđenjem. Nije neobično da su ti mladi revolucionari, bez obzira da li pripadaju »crnim nacionalistima« koji teže »crnom kapitalizmu« ili »bijelim radikalima« koji traže »participatornu demokraciju«, često ekstremni individualisti i anti-intelektualisti — što nisu *socijalističke* vrline, kao što Parsons to poetski opisuje: »Anarhizam ispoljava u ekstremnom obliku individualizam, anti-intelektualizam, protivnost poretku, slobodu i smionost koja teče kao vruća podzemna struja kroz našu masovnu kulturu, spremna da se s vremena na vrijeme probije poput gejzira.«[14]

Parsons ukazuje da je Amerika ponovljeno rađala anti-intelektualne snage. Ne bi nas smjelo začuditi odražavanje te podzemne struje čak i na najsuvremenije socijalističko kretanje. Anti-intelektualizam odražava svoju kapitalističku pozadinu; to je neophodno za samozavaravanje,[15] i mogli bismo dodati da to pomaže neprestanom obnavljanju antikomunizma i nepovjerenja prema »izmima« općenito. Ipak situacija se s obzirom na teoriju (u vezi sa socijalističkom praksom) promijenila i dalje se postepeno mijenja od kada se pojavio Parsonsov članak. U svojoj najnovijoj knjizi, Herbert Marcuse je ukazao na tu promjenu.[16] Opći napad studentskih aktivista na američko sveučilište još uvijek je nejasan radnicima, koji ga smatraju nezahvalnim. Radnim ljudima mora se objasniti da sveučilišta često ne uspijevaju odigrati svoju humanističku, socijalnu ulogu, da smatraju svoje sastavne »vanjske« zajednice tuđima i pogodnima za iskorištavanje (na pr. Columbia prema Morningside Heights); da sveučilišta primaju milijarde dolara za vojna istraživanja, što ih čini suučesnicima u zločinima današnjih neokolonijalističkih ratova; da su dalekosežni ciljevi sveučilišta izrazito antisocijalistički,[17] drugim riječima da im je krajnja namjera kooptiranje

---

12) *Ibid.*, str. 89.

13) *Ibid.*, str. 88.

14) Howard L. Parsons, »Philosophy and the New Left in the U. S. A. Today«, *Horizons*, proljeće, 1968, 25, str. 35.

15) *Ibid.*, str. 30. i 33.

16) Herbert Marcuse, *Five Lectures*, sabrali Jeremy J. Shapiro i Shierry M. Weber (Boston: Beacon, 1970), str. 92.

17) Paul Rockwell, »How We Became Revolutionaries«. U Tariq Ali, *The New Revolutionaries* (New York: Morrow, 1969), str. 284., 287—288.

današnjeg radikalizma (putem »dijaloga«, »udjela studenata«, »pluralizma«, itd.).

Mladi revolucionar Paul Rockwell primijetio je, govoreći o iskrivljenim vrednotama sveučilišta: »Mnogi sveučilištarci radije bi gledali kako milijun Vijetnamaca umire od novih izuma nego da uznemiruju akademske 'građanske slobode' dvojice profesora umiješanih u vojna istraživanja.«[18] Usprkos Rockwellovim zapažanjima uvijek postoji opasnost od općih napada na sveučilište, što bi vodilo vlastitom porazu; revolucionari moraju shvatiti *da samo sveučilište nije najbolje poprište za bitku.* Glavno bojno polje je tamo gdje su radnici, na izvorima proizvodnje (za koju je sveučilište izvor, koji se izdiže i raste, ali još ne najglavniji). Sveučilište, dakako, ne može biti izolirano od cjeline, ali njegovo bavljenje relativno malim problemima i sukobima sa Nacionalnom gardom pokazuje *slabost* a ne snagu pokreta. (Tokom studentskih nemira ovog proljeća djelovanje je bilo mnogo konstruktivnije u revolucionarnom smislu jer su zajednički provedene kampanje bile iskorištene za propagiranje studentskih programa. Na taj način može se stvoriti stabilniji pritisak progresivnog mnijenja.) Prije svega, novi revolucionari moraju izbjeći antiintelektualizam koji je njihovo američko nasljeđe.

Sam Lenjin nije nikada bio žrtva antiintelektualizma; ta je činjenica sadržana u njegovoj poznatoj izreci, »Bez revolucionarne teorije ne može biti revolucionarnog pokreta.«[19] Njegovo je isticanje kritičke prirode teorije nesumnjivo kad kaže: » . . .Nedostatak teorije lišava revolucionarni tok prava postojanja i neizbježno ga osuđuje, prije ili kasnije, na političku propast.«[20] Sjetimo se nedavne izjave Jerryja Rubina, koju mi je saopćio jedan od mojih studenata, da Jipiji namjeravaju biti *vječno mladi;* sjetimo se također naglašavanja nekih pripadnika Nove ljevice da LSD i marihuana »oslobađaju«. Droge i mladenaštvo ne mogu pomoći formuliranju revolucionarne teorije, niti mogu pomoći jednom dijelu Nove ljevice da izbjegne politički slom. Evo kako Parsons opisuje ovaj prilično velik dio Nove ljevice: »Oni ne shvaćaju u svojim mladenačkim snovima da je rad neophodan za život i da treba ozbiljno raditi za ispunjenje života. Misao — radikalna misao, filozofska misao — za njih je prokletstvo . . . Oni su sumnjičavi prema ideologiji i vezali su se za konkretno i trenutno vjerskim fanatizmom.«[21] Nisu, međutim, svi elementi Nove ljevice lišeni ideja. Liberali su skloni da se usredotoče na »nemisaoni aktivizam« pokreta, no, prema Staughtonu Lyndu,

---

18) *Ibid.*, str. 286.

19) V. I. Lenin, *What is to Be Done?*, *op. cit.*, str. 369.

20) V. I. Lenin, »Revolutionary Adventurism« (Revolucionarni avanturizam) (1902.). *Collected Works*, vol. 6, str. 188.

21) Howard L. Parsons, »Philosophy and the New Left in the U S. A. Today«, str. 37.

pokretu ne nedostaju ideje, već bi se prije moglo reći da on nije usmjerio svoju misao na osvajanje vlasti.[22]

Treba da kažemo nešto više o anarhističkim elementima u Novoj ljevici. Jednu od slabosti Nove ljevice tačno je naveo Robert B. Carson: »Radikalno opredjeljenje sveučilišne ljevice uvijek je bilo odijeljeno od povijesne i klasne analize njenog društva.«[23] Carson uviđa da je jedan od razloga te slabosti u raširenom predavanju individualizmu i izražava bojazan da kulminacija anarhističke aktivnosti tek slijedi.[24] Izgleda da je neki val anarhističke struje povukao čak i Toma Haydena (člana »Conspiracy« kada kaže:* »... ako bi vlada odlučila da nas otpiše politički mi ćemo se opet pojaviti na ulicama stvarajući sve veći pakao.«[25] Na Haydenovu svijest dubok je utjecaj izvršio anarhist Hoffman kao na pr. kada on izjavljuje da borba pokreta za opstanak zahtijeva otpisivanje moguće radikalizacije umjerenih pripadnika srednje klase i liberala i usredotočenje na mladež.[26] To je, dakako, pravilo za »stvaranje pakla« ali ne i promjenu proizvodnih odnosa. Mladi aktivista Paul Rookwell rekao je da o takvoj strategiji: »U naše vrijeme, očajni romantici, buržoaski anarhisti i moralisti nastoje očistiti politički organizam nekim mahnitim dramatičnim činom, umjesto da zajednički grade revolucionarni pokret. Kapitalizam ima svoje vračeve.[27]

To međutim ne znači da anarhizam sa svojim negativnim stavom prema državi, vladi i centralizaciji, nije koristan; ali on šteti rastu revolucionarne partije. Kao što je pisao Fabio Grobart u kubanskom listu *Granma*, »Među najvećim zaprekama na koje je naišla marksistička doktrina u kubanskom radničkom pokretu do oktobarske revolucije bio je iznad svega duboko ukorijenjeni ideološki utjecaj ... anarhizma — kojeg su na Kubu donijeli španjolski radnici — u većini radničkih organizacija.«[28] Lenjin je znao da taktika »puke negacije« može biti privlačna za one koji *proživljavaju* revolucionarni trenutak, ali je dodao da takva privlačnost nije ni u kom slučaju znak taktičke besprijekornosti.«[29]

---

22) Staughton Lynd, »A Program for Post-Campus Radicals«. *Liberation*, kolovoz—rujan, 1969, vol. 14, 5—6, str. 44.

23) Robert B. Carson, *op. cit.*, str. 54.

24) *Ibid.*, str. 55—56.

* Pogledaj Haydenovu studiju, *The Trial (Ramparts*, vol. 9, br. 1, Juli 1970).. u kojoj on, osim pronicave analize čikaškog procesa, ukazuje i na svoje razilaženje s anarhistima.

25) Tom Hayden, »You Can't Jail the Revolution ...«, *The Movement*, prosinac 1969, vol. 5, 11, str. 11.

26) Tom Hayden, »The Battle for Survival«. *The Conspiracy* (New York: Dell, 1969), str. 171.

27) Paul Rockwell, *op. cit.*, str. 300.

28) Fabio Grobart, »Lenin and the Founding of the First Communist Party of Cuba«, *Granma*, god. 5., 19, 10. svibnja, 1970, str. 2.

29) Vidi V. I. Lenin, »*Left—Wing« Communism, an Infantile Disorder*, str. 86., dodatak, bilješka.

Lenjin se mudro izrugivao »pomoći« anarhista u transformaciji društva: »Filozofija anarhista (rekao je on 1905) je izokrenuta građanska filozofija. Njihove individualističke teorije i individualistički ideal sušta su protivnost socijalizmu... Njihova taktika koja odbacuje političku borbu razjedinjuje proletere pretvara ih u pasivne učesnike...«[30]

Istovremeno, međutim, prema Lenjinu, anarhizam i ostale sitnoburžoaske manifestacije mogu poslužiti i poslužile su jednoj korisnoj namjeni: U svom sukobu sa takvim buržoaskim revolucionarnim doktrinama, boljševici su bili sposobni sagraditi vlastite doktrine, učeći novu taktiku političke borbe da bi unaprijedili istinsku proletersku klasnu borbu.[31]

Lenjinova analiza društvenih korijena te nemoći (anarhizam, sitnoburžoaski revolucionari) sitne buržoazije još uvijek je potpuno tačna: »...Mali posjednik, mali gazda..., koji pod kapitalizmom trpe stalan pritisak i vrlo često nevjerojatno brzo i oštro pogoršanje životnih uvjeta koje završava propašću, lako prelazi u revolucionarnu krajnost, ali je nesposoban za ustrajnost, organizaciju, disciplinu i nepokolebljivost. Sitna buržoazija »dovedena do ludila« užasima kapitalizma je društveni fenomen koji je, poput anarhizma, karakteristika svih kapitalističkih zemalja. Nestalnost takvih revolucionara, njihova neimaština, njihova sklonost da brzo postanu pokorni, bezvoljni, pa čak i zaneseni ovim ili onim buržoaskim »hirom«...[32]

Budući da je sitna buržoazija podložna anarhizmu i drugim takvim »ultra-revolucionarnim« tendencijama, uopće ne iznenađuje da takve tendencije utjelovljuju potpuno *individualistički* stav. Lenjin je napisao 1901: »...Anarhizam je proizvod *očaja*. Psihologija kolebljivog intelektualca ili protuhe ali ne proletera...[33]

Lenjin je imao pravo kada je zaključio da anarhizam znanstveno nije pridonio ništa; on je samo nastojao da raskoli proleterski pokret i, negirajući politiku, pojačao je pritisak buržoaske politike na radnike.[34] Mi bismo danas morali biti jednako tako odlučni kao Lenjin 1905: »...mi ćemo... pribjeći svim sredstvima ideološke borbe da utjecaj anarhista na ruske radnike ostane neznatnim kao što je bio do sada.«*

---

30) V. L. Lenin, »Socialism and Anarchism« (Socijalizam i anarhizam). *Collected Works*, vol. 10, str. 73.

31) Vidi V. I. *Lenin,»Left—ing« Communism, an Inftantile Disorder*, str. 17.

32) *Ibid.*

33) V. I.Lenin, »Anarchism and Socialism«. *Collected Works*, vol. 5, str. 327.

34) *Ibid.*, str. 328.

* V. I. Lenjin, »Socialism and Anarchism«, *op. cit.*, str. 74. Veliku sklonost anarhizma Nove ljevice LSD-u, mahnitosti, McLuhanu, teatru, pokazuje *Revolution for the Hell of It* Abbie Hoffmana (New York: Dial, 1968). Knjiga Jerryja Rubina *Do It* (New York: Simon & Schuster, 1970) vjerojatno je najvažnija od »Jipi« knjiga, pružajuć nam uvid i u stu-

Američka anarhistička, buržoaska ljevica izjašnjava se prvenstveno kao »kulturna revolucija«: Amerika je postala nepodnošljiva, čak i za svoju privilegiranu mladež. David Dellinger kaže: »Poput studentskog proturatnog pokreta, kulturni revolt proširio se na sinove i kćeri generala, senatora, volstritskih financijera i upravitelja korporacija ... Više se ne može računati da će sinovi i kćeri nastaviti obiteljske ili nacionalne kapitalističke tradicije.«[35] Čak i anarhisti shvaćaju sada da je taktika kulturne revolucije nedovoljna; sada oni govore o »zaštićivanju« svoje kulturne revolucije (vidi Abbie Hoffman, *Woodstock Nation, op. cit.*, str. 76—77). U namjeri da zaštiti svoje kulturne i političke »prednosti«*, Nova ljevica mora svoju viziju učiniti ne-anarhističkom.

Jedna radikalna grupa koja ima takvu viziju su Crne pantere; njihov pripadnik je ne-narkotizirani, disciplinirani (iako djelomični) marksist, konkretna alternativa Jipijima, iako se te dvije grupe, zbog brojčane slabosti, često bore zajedno za istu stvar (Berkeley, Chicago, New Haven). Eldridge Cleaver, pripadnik Crnih pantera, oglasio se kobnom porukom: »Molite se za nas da pobijedimo, jer ako mi pobijedimo vi ćete biti sigurni. Ako izgubimo, sve će propasti.«[36]

Ono protiv čega se bore sve grupe Nove ljevice kao i one koje pripadaju »Staroj ljevici« (lenjinisti) je rasizam. Taj maligni tumor američkog društva nije izmijenio stanovište Crnih pantera o neophodnosti proleterskog, ne-ekskluzivnog pokreta, kao što je to učinio sa raznim nacionalističkim grupama crnih. Zbog svoje odanosti marksističkom stavu i svog položaja simbolične prijetnje naoružanog, zlotavljanog i iskorištavanog crnog stanovništva, Pantere su sada izložene glavnom udaru represivnih mjera vladajuće klase dok FBI u njima vidi najopasniju struju Nove ljevice.[37] Međutim, većina ostalih crnačkih organizacija razilazi se

---

panj otuđenja mladeži srednje klase što ga je prouzrokovalo kapitalističko društvo kao i u temeljno anti-socijalističku i buržoaski avanturističku ideologiju Jipija. Vrijedi razmotriti i ozbiljniji anarhistički traktat Anarchosov *Listen Marxist!* (nedatirano, neautoriziranol). To je znatno *ozbiljnija* i učenija studija i, što je karakteristično, pokazuje ambivalentan odnos prema marksizmu i prema proletarijatu. No pod pomnijom analizom, ovaj pamflet odražava nedostatak *uspješne prakse* u povijesti anarhizma; on se pokazuje kao potpuna negacija — anarhizam je još uvijek nesposoban za *stvarnu konstruktivnost*. Plitkost anarhizma ne može se sakriti iza njihovog opisivanja sebe samih kao »anarho-komunista« (vidi str. 27 *Listen Marxist!*).

35) David Dellinger, »From Atlantic City of Chicago: The Making of 'Conspiracy'«. *The Conspiracy, op. cit.*, str. 123.

* Vjerojatno najzanimljivija studija *kulturne* dimenzije Nove ljevice može se naći u časopisu *Radical America* (vol. III, br. 6, studeni, 1969). »Technology, Class-Structure, and the Radicalizatio of Youth« Alexandera Delfinija; »From Youth Culture to Political Praxis« Paula Picconea; i »Rock Culture and the Development of Social Consciousness« Joea Ferrandinoa; osobito su vrijedni pažnje u ovoj publikaciji.

36) Eldrigde Cleaver, »On the Weatherman«. *The Black Panther*, vol. III, 31, studeni 1969, str. 5.

37) Vidi William L. Patterson, »The Black Panther Party«. Comment, vol. 8, 5, siječanj 1970., str. 74.

sa »bijelom ljevicom« u pitanju rata u Indokini. U velikim demonstracijama protiv tog rata sudjeluje vrlo malo crnaca. Uzrok tome leži dijelom u činjenici da su bijeli radikali nedovoljno naglasili povezanost rasizma i imperijalizma; također se griješilo okomljavanjem na simptome umjesto na uzroke. Vijetnam je simptom a ne uzrok zastarjelih proizvodnih odnosa kapitalizma. Rasizam je također u biti strukturalni a ne »rasni« problem; problem granice nezaposlenosti od 4 posto »prihvatljive« za kapitalizam koja se pretvara u 10—15 posto nezaposlenosti za crnu radničku klasu. U urbanoj Americi »industrijska rezervna armija« nameće se crncima koji trpe za sve: usprkos nacionalističkim i rasnim mistifikacijama »hard-hats«* ne mrze crnce zbog njihove boje kože, nego zbog njihovog ekonomskog izazova, kao što su nekad Amerikanci mrzili Mediterance i evropske Slavene. Djelo Noama Chomskog pokazuje da ne-marksisti, pacifisti i bijela ljevica smatraju povlačenje iz Vijetnama prioritetnim.[38] Bez uspješnog odstranjivanja buržoazije sa vlasti to je utopijska nada. Kao što je Lenjin podsjetio: »... smatramo da ratovi ne mogu nestati ako ne nestanu klase i ako se ne prijeđe u socijalizam...«[39] Kako bi moglo davanje prioriteta Vijetnamu radikalizirati crne Amerikance?

Mnogi kritičari Nove ljevice najviše zamjeraju radikalima zbog nade da njihova vlastita zemlja doživi poraz od Fronta nacionalnog oslobođenja. Ovdje međutim, Nova ljevica slijedi svjesno ili nesvjesno, Lenjinovo načelo: »Revolucionarna klasa može samo poželjeti poraz svoje vlade u imperijalističkom ratu jer će vojnički poraz te vlade olakšati njeno obaranje.«[40] Mnogi su u Novoj ljevici već shvatili da Vijetnam nije samo krivo prosuđivanje ili politička pogreška; oni vide (Lenjinovom pomoći) povezanost kapitalizma, imperijalizma i revolucionarnih ratova. U svojoj kasnoj fazi kapital mora, prema Lenjinu, izvoziti sebe samog umjesto da uglavnom izvozi robu. Prijelaz sa slobodne konkurencije i eksploatacije domaćeg tržišta na kolonijalno svjetsko tržište i iskorištavanje nerazvijenih uzrokovan je prijelazom na monopolistički kapitalizam, našu sadašnju fazu.[41] Lenjin to objašnjava ovako: »Dok god kapitalizam bude ono što jest, višak kapitala neće biti iskorišten za podizanje životnog standarda mase u dotičnoj zemlji, jer bi to značilo odvajanje od profita kapitalista, već u svrhu povećanja profita iznošenjem kapitala u zaostale zemlje. Potreba za izvozom kapitala javlja se u nekim zemljama jer je kapitalizam »prezrio« i kapital ne može (radi

---

* Građevinski radnici, obavezni da nose šljemove. Ekstremni desničari; interveniraju protiv studenata i crnaca. (op. prev.)

38) Vidi Noam Chomsky, »Some Tasks for the Left« *Liberation*, vol. 14, 5—6, kolovoz—rujan 1969, str. 39.

39) V. I. Lenin. »Socialism and War«, *op. cit.*, str. 299.

40) *Ibid.*, str. 315.

41) Vidi Lenin. »*Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*« (Imperijalizam, najviši stadij kapitalizma) (1917.) *Collected Works*, vol. 22, str. 240.

zaostale zemljoradnje i siromaštva masa) naći mogućnosti za »unosno« investiranje.[42]

Beskrajnim traganjem za profitom imperijalizam je omogućio buržoaziji da »izvozi« revolucionarne tendencije proletarijata matičnih zemalja. Veliki profiti bili su podijeljeni, kao danas u Americi, među krupnom buržoazijom i gornjim slojevima proletarijata, što je rodilo laburistički oportunizam.[43] Čak su i »socijalistički« vođe sindikalnog pokreta u zapadnoevropskim kapitalističkim zemljama, njihova »radnička aristokracija«, bili potkupljivani privilegijama imperijalizma.[44]

Konačna borba za kolonije između kapitalističkih država kulminirala je u razdoblju drugog svjetskog rata; vezan za ovu imperijalističku borbu i ogroman pritisak kapitalističke mašine ponude i potražnje, pojavio se *kvalitativno nov* produkt: fašizam. Lenjin nije doživio njegov fantastičan, monstruozan rast, a ni vođe današnje Nove ljevice nisu dakako bili svjedoci tog razdoblja. No, uznemirujuće analogije s fašističkom teorijom i praksom počinju se javljati u našoj zemlji. Mnogi to pripisuju djelomično političkom stilu (konfrontacije i raskola) Nove ljevice. David Dellinger jedan je od onih koji su prenijeli progresivnim Amerikancima upozorenje o alarmantnom pokretu snaga reakcije, rasizma i »zakona i reda«. Značajni lideri izvan organizacije »Chicago Conspiracy« od liberala do marksista, također su izrazili svoj duboki nemir.* Dellinger to promatra u suvremenom kontekstu: »Slažem se da će mnogim Amerikancima biti uvredljiva najneznatnija usporedba između bilo čega što se dešava u Sjedinjenim Državama i onoga što se dešavalo u nacističkoj Njemačkoj. No, potaknut primjedbama zamjenika državnog tužioca Kleindiensta o »ideološkim zločincima« i »kaznenim logorima« ja nisam mogao odoljeti ukazivanju na takvu usporedbu, gotovo protiv svoje volje.«[45] Ali, ovakvi otvoreni napadi i prijetnje taktika su razmjerno velikog reakcionarnog dijela buržoazije.

Liberali i progresivnije grupe u vladajućoj klasi primjenjuju suptilniju taktiku sa više dimenzija u cilju domaće pacifikacije tj. »kooptacije«. To uključuje: jezične oblike (»revolucionarni« sapun, pizza, automobili, deodoranti, ploče i ostala potrošna roba), političke i društvene oblike (»nova politika«, »proučavanje problema crnaca« i beskonačan broj odbora za izbjegavanje konfrontacije), ekonomske oblike (novčane potpore svih vrsta, »crni kapitalizam«), itd. Kooptacija izbjegava jaku polarizaciju i klasnu podjelu, ali nestabilni politički i društveni elementi ne

42) *Ibid.*, str. 241—242.
43) *Ibid.*, str. 281.
44) Vidi V. I. Lenin, *»Left—Wing« Communism, an Infantile Disorder*, op. cit., str. 35—36. Vidi također Lenjinov »Socialism and War«, *op. cit.*, str. 310.
* Prije više godina Komunistička partija (SAD) pokušala je upozoriti narod na prijetnje Desnice.
45) David Dellinger, *op. cit.*, str. 155.

mogu se podnositi duže vrijeme; krize koje se ponavljaju i iskušavanje strpljenja na rubu sukoba, uz »reforme« koje su kao rezultat dobili otpadnici, raspaljuju protuakciju Nixona, Wallacea, Agnewa, Regana *i dr.* — stalna kooptacija je prema tome neprihvatljiva. Carl Oglesby ovako je formulirao strategiju za nadjačavanje kooptacije: »Kooptiran si onda kada neprijatelj upregne tvoju snagu za svoje ciljeve; *nisi* kooptiran kada ti tvoja snaga dozvoljava da iskoristiš njegova sredstva (ili kontradikcije) za svoje ciljeve.«[46] Kontrast ovom kritičkom stavu je pojednostavljeno prilaženje Eldridgea Cleavera: »Postoji granica kod koje prestaje oprez a počinje kukavičluk. Vrijeme je da se pojača borba. *Mi moramo podržati sve čemu se neprijatelj suprotstavlja i suprotstavljati se svemu što neprijatelj podržava.*[47] (podvukao DeGrood.)

Ovakva pozicija vis-à-vis strukture moći lako se pobija. Druga taktika koju je poredak iskoristio protiv revolucionara, je infiltracija — ona prodire u *svaku* radikalnu grupu i predstavlja stalnu opasnost. »Pluralističko« ili »otvoreno« društvo se u ovim primjerima pokazuje u pravom svjetlu. Jedna daljnja taktika uključuje vezanje braće i sestara, da upotrijebimo žargon »Pokreta«, rasprama; to međutim može izazvati nepredviđenu eksploziju za tlačitelja osobito u današnjem društvu koje se bazira na medijima (usporedi jedikovanje Agnewa nad »izopačenošću« medija) budući da istupanje na televiziji može biti uništavajuće (usporedi Nixonovu kampanju protiv Kennedyja i učinak televizijske emisije na mladež u Chicagu).

Pritisak polarizacije lijevog protiv desnog u Americi moglo bi dati priliku liberalizma da 1972. ponovno steknu moć u klimavoj ravnoteži; to bi očito sistemu dodalo novog člana. Ali, radikali griješe ako misle da će oslabiti uloga svjetskog »policajca«, osim možda u njenoj *vanjskoj formi;* unatoč tome, vraćanje snage liberalnoj buržoaziji vremenom bi deradikaliziralo velike dijelove buntovničkih klasa. Ojačaju li ponovo, liberali će se poput liberalnih demokrata iz Lenjinova vremena morati suočiti sa istim krizama (rat, nezaposlenost, rasizam, nemiri mladih); jer oni neće shvatiti da su te bolesti simptomi političke ekonomije kapitalizma, jer će oni tapkati uokolo tražeći lijek u magli pragmatizma i skrpanih reformi. Lenjin je dao pronicav opis našeg stanja: »Demokratska republika je najbolja politička ljuštura za kapitalizam i, prema tome, kada kapitalizam jednom dođe do te najbolje ljušture on uspostavlja svoju silu tako sigurno i čvrsto da ga nikakva promjena ličnosti, institucija ili partija u buržoasko-demokratskoj republici ne može uzdrmati.«[48]

---

46) Carl Oglesby, »Notes on a Decade Ready for the Dustbin«. *Liberation,*

47) Eldrigde Cleaver, *op. cit.*, str. 5.

43) V. I. Lenin, *The State and Revolution* (Država i revolucija) (1917.) *Collected Works,* vol. 25, str. 393.

Jedino organizirani proletarijat, prema Lenjinovoj marksističkoj analizi može postići svrgavanje buržoaske vladavine. To je moguće zbog položaja proletarijata s obzirom na proizvodnju robe i bogatstva društva. Međutim, valja imati na umu da bez suradnika i vođa iz drugih klasa, koje same za sebe nisu u stanju provesti revoluciju, pobjeda proletarijata nije osigurana. Vodeća klasa se također neće povući bez pogovora, ona neće biti uljudno odstranjena pomoću glasačke kutije. Lenjinov navod iz Marxa odnosi se na varljivost buržoazije: »Marx je odlično shvatio *bit* kapitalističke demokracije kada je rekao da se potlačenima dozvoljava svakih nekoliko godina da odluče koji će ih predstavnici tlačiteljske klase predstavljati i ugnjetavati u parlamentu!«[49] Studentski radikali i crnci morali su ove stvari naučiti na mukotrpan način iako bi liberali vjerojatno još uvijek svakoga uvjeravali da treba sistemu dati »još jednu priliku«.

Kao i sitnoburžoaski revolucionari Rusije 19. st. sa svojim bombama i ubojstvima, radikali današnje Nove ljevice primjenjuju takvu taktiku da bi dosegli trenutak revolucionarne krize. Crne pantere također nalaze gerilsko ratovanje privlačnim, slijedeći primjere Mao-Ce-Tunga i Che Guevare; ali kao što je primijetio William L. Patterson »oni nisu shvatili da bi gerilska taktika široko primijenjena u Sjedinjenim Državama dospjela u vrlo nepovoljne uvjete.«[50]

Lenjin je u *ekonomizmu* i *terorizmu* vidio polazne pogreške. Sljedbenici ekonomizma smatrali su da se u odgovarajućim uvjetima, socijalizam spontano pojavljuje među potlačenim radnicima. To pogrešno gledište nije raširenо u Sjedinjenim Državama, iako ga Nova ljevica rado pripisuje *(sic)* »staroj ljevici«. Ono što prevladava u nekim grupama prijašnjih članova SDS-a* je terorizam. Lenjinova analiza terorizma otkriva također mnogo toga o našem vremenu: »... Teroristi se priklanjaju spontanosti strastvene srdžbe intelektualaca koji nemaju sposobnosti ili priliku da povežu revolucionarnu borbu i radnički pokret u cjelinu. Doista je teško onima koji su izgubili vjeru ili koji nisu nikad vjerovali da je to moguće, naći neki izlaz za svoju srdžbu i revolucionarnu energiju osim u teroru.«[51]

Slušajte, teroristi, Lenjinove riječi: »... *bez* radnih ljudi sve su bombe nemoćne, očito nemoćne.«[52] RYM-ovi Weathermani i druge male grupe laćaju se terorizma u nedostatku onoga što oni smatraju klasičnim revolucionarnim proletarijatom, za koji smatraju da je kooptiran imperijalizmom.

Carl Oglesby na to gleda ovako: »... Ako SDS nastavi sa prošlogodišnjom manijom avangardizma onda će, u najmanju ruku,

---

49) *Ibid.*, str. 461.
50) *Op. cit.*, str. 73.
* SDS — Students for a Democratic Society.
51) V. I. Lenin, *What is to Be Done?*, *op. cit.*, str. 418.
52) V. I. Lenin, »Revolutionary Adventurism«, *op. cit.*, str. 151.

imati vrlo kratku budućnost. Jer ono što je potrebno ovom pokretu je bujna baza a ne avangarda.«[53] Ili, kao što to slično kaže Noam Chomsky, ako su »jedini jasno izraženi ciljevi Ljevice da razbije i uništi, ona će uspjeti jedino u razbijanju i uništavanju sebe same.«[54] U svakom slučaju, djelomično se moramo složiti sa gledištem Eldrigdea Cleavera na Weathermane, koje ovako sažima Stew Albert (»Introduction from Algiers«): »Očito je da su Weathermani kao ratnički dio ljudstva, dio rješenja ljudskih problema. Jedino je sa tog stanovišta moguće latiti se njihove kritike.«[55]

Cleaver, uostalom, nije neposredno poznavao sadašnje vođe Weathermana i njihovu političku taktiku. Mark Naison zapazio je da Weathermani napadaju i proglašavaju svakog od svojih lijevih kritičara, pripadnika SDSa, kontrarevolucionarom. Naison ističe potrebu prenošenja pokreta u tvornice, vojsku, policiju, škole, vladu i cjelokupnu zajednicu. Ono čega se pribojava Naison je rastuća izolacija SDS-a od američkih građana.[56] Jedan novinar ovako opisuje strategiju Weathermana: »Oživljavanje latentnog fašizma u zemlji, prisilit će, smatraju oni, svakoga u zemlji da zauzme svoje stanovište: kao dio (fašističkog) problema ili kao dio (revolucionarnog) rješenja.«[57] Ako je to doista »linija« tih grupa, njihov položaj je neodgovoran i protuodgojan. To je samouništenje i zavođenje ljevice. Jedan od mladih radikala očito ubijen eksplozijom vlastite bombe, Ted Gold, bio je shvatio da pobjeda potlačenih ljudi u inozemstvu i revolucionara kod kuće (vitalni odnos, prema Ho Ši Minu) iziskuje od radikala Sjedinjenih Država snažnu koncentraciju na slabljenju imperijalizma kod kuće; takva promjena mogla bi okončati neokolonijalizam u njegovom temelju i kao što je Gold isticao, mora se provesti brzo. Brzina se često miješa s prenagljenošću ili histerijom. Lenjinistička taktika izbjegava oboje.

Lenjin je tražio da izbjegnemo dvije sudbonosne greške u našoj strategiji: desno doktrinarstvo i njegovu lijevu varijantu. »Desno doktrinarstvo« bilo je ustanovljeno na starim oblicima borbe i teorije, ne poštujući nove sadržaje povijesti. »Lijevo doktrinarstvo« (u koje je zapala do izvjesnog stupnja većina Nove ljevice) odbacuje te stare oblike bez ograničenja, ne shvaćajući, kao što to Lenjin objašnjava, »...da novi sadržaj probija put kroz sve oblike, da je naša dužnost kao komunista da savladamo sve oblike, da naučimo kako da najbrže zamijenimo jedan oblik drugim i da prilagodimo svoju taktiku svakoj takvoj promjeni koju nije izazvala naša klasa ili naše djelovanje.[58]

---

53) *Op. cit.*, str. 19.
54) *Op. cit.*, str. 40.
55) *The Black Panther*, vol. III, 31, studeni 1969, str. 5.
56) Vidi Mark Naison, »*In Defense of SDS*«. *Liberation*, *op. cit.*, str. 32—34.
57) J. Kirk Sale, »Ted Gold: Education for Violence«. *The Nation*, 13. travnja 1970, str. 429.
58) V. I. Lenin, »*Left—Wing« Communism, an Infantile Disorder*, str. 84.

Lenjin je tražio da revolucionarni socijalisti raskinu konačno i odlučno sa sitnoburžoaskim »ljevičarstvom«.[59] A to je zahtijevalo nove, lenjinističke taktike i strategije. Neoboriva je istina, koju je utvrdio Lenjin, da revolucionari moraju vladati vještinom *napadanja* sistema, jednako kao što se moraju znati *povući* kada su njegovi eksponenti prejaki za borbu na danom mjestu i u dano vrijeme. To je *conditio sine qua non* koji socijalisti moraju imati na umu.[60] Druga vještina koju moraju savladati revolucionari je umijeće kompromisa, kada je to potrebno. Općenito odbijanje kompromisa je znak nedoraslosti i to stanovište predstavnici proleterske partije ne bi smjeli ozbiljno razmatrati. Sam kompromis nije dakako revolucionarna vrlina *per se*, ali mi moramo pažljivo ispitati situaciju da bismo ustanovili gdje on zaista može biti koristan.[61] Cilj ne smije biti zaboravljen iako put do njega može biti pun kompromisa, pometnje i povremenog odstupanja. Lenjinov cilj nije, kao za Weathermane, stvaranje umjetno izazvane krize; on ovdje ne govori o *umijeću terorizma* nego o umijeću *politike:* »Umijeće politike (i komunistovo pravilno shvaćanje njegovih dužnosti) leži u pravilnoj procjeni uvjeta i trenutaka kada se avangarda i proletarijat uspješno mogu domoći vlasti . . .«[62]

Osim toga, revolucionar ne bi smio oklijevati da uđe u politički i odgojni rad čak ni u uglavnom reakcionarnim sindikatima (kakvih danas u SAD ima mnogo); jer ako u njih ne uđu napredni borci, sigurno je da će reakcionarno vodstvo nastaviti svoj utjecaj.[63] Prema Lenjinu »treba obavezno *raditi gdjegod se nalaze mase.*«[64] Sve više i više mlade radikalne inteligencije pridobijeno je ovom Lenjinovom strategijom.

Dolazimo sada do odlučujućeg pitanja o određivanju trenutka revolucije proletarijata, tj. do pitanja *objektivnih uvjeta* za revolucije, lenjinističke doktrine kojoj se danas podruguju avanturistički i smušeni pripadnici Nove ljevice. Jedna strana lenjinističke doktrine o »objektivnim uvjetima« je da potlačene mase odbiju da dalje podnose režim; druga je strana da njihovi gospodari uvide da su oni sami nesposobni da održe sistem onakvim kakav je bio — da uvide da je njihova vlast nad društvom krajnje slaba (kao što su Aleksandar Kerenski — koji je upravo umro, 1970. — i njegovi oportunistički suradnici uvidjeli). Uz iskru *općenarodne krize,* te uz još neke elemente o kojima će

59) Vidi V. I. Lenin, *What the »Friends of the People« Are and How They Fight the Social-Democrats* (Što su to »prijatelji naroda« i kako se oni bore protiv socijal-demokrata) (1894.) *Collected Works,* vol. 1, 1960, str. 286.
60) Vidi Lenin, *»Left—Wing« Communism, an Infantile Disorder,* str. 13—14.
61) Vidi *ibid.,* str. 22.
62) *Ibid.,* str. 35.
63) Vidi *ibid.,* str. 37.
64) *Ibid.*

uskoro biti govora. ovi objektivni uvjeti mogu potaći uspješnu revoluciju. Kao prvi i osnovni korak u korištenju tih uvjeta, avangarda proletarijata mora biti temeljito upoznata s marksizmom. Izostane li formiranje te političke avangarde dolazi do kaotične revolucije i mogućnosti poraza, bez obzira na pogodnost objektivnih uvjeta.*

Za revoluciju je nadalje neophodno postojanje institucija koje radnicima omogućuju da upotrijebe svoje vlastito političko oštroumlje.[65] Radnički »sovjeti« bili su vrlo uspješni u Rusiji. Za razliku od devijacionista poput Kautskyja i foteljskih »marksista«, danas, revolucionari *sjedinjuju* legalne i ilegalne oblike borbe; oni ne izbjegavaju ni jedan od ovih oblika,[66] niti stavljaju naglasak na jedan od njih na štetu drugoga ni u kakvim okolnostima prije sazrijevanja krize. Buržoazija se priprema prvenstveno protiv jedne strane revolucionarne taktike, naime protiv pobune, nasilja i terora.[67] Ovo bi trebali imati na umu oni koji žele zaskočiti buržoaziju.

Kao posljednje, ali ne i najmanje značajno, revolucionarna borba mora pripremiti *profesionalne* revolucionare, prvobitno iz redova radikalne inteligencije a kasnije sve više iz samog proletarijata. Današnje radikalno vodstvo često je sačinjeno od profesora i profesionalnih pisaca, koji su zauzeti svojim predavanjima i spisateljskim obavezama. Imati ovakvo vodstvo može biti uzbudljivo čitateljstvu, ali to vodstvo ne unapređuje stvar revolucije onako kako bi to mogla armija profesionalnih revolucionara.[68] Takvu armiju može stvoriti samo dobro organizirana partija koja je u stanju novčano izdržavati takve profesionalce. Kada se masa pokrene revolucionarnim smjerom, organizacija tih profesionalaca ne postaje suvišna nego čak i potrebnija budući da entuzijazam bez dobre organizacije može nakon neizbježnih pogoršanja izazvati potištenost mase, oslabljujući je za slijedeću etapu njene borbe. Štoviše, s proširivanjem masovne baze proleteri bi se trebali uzdizati u redove profesionalnih revolucionara.

Organizacija ovih profesionalaca trebala bi biti sastavljena od boraca veterana; partija bi trebala sadržavati specijalizacije i morala bi biti centralizirana i pod čvrstom disciplinom. Nadalje, velik dio njenog djelovanja morao bi biti tajan..** Ispu-

---

* Razvijanje prave, jedinstvene avangarde prihvatili su nesvjesno ljudi iz SDS-a kao zadatak radikalizma u našem stadiju, iako SDS još nije nadjačala frakcionaštvo. Neki zbog toga žale, iako revolucionarna teorija može napredovati kada se frakcije upuste u *široke ideološke rasprave;* frakcije su međutim osobito štetne onda kada izazivaju prave bitke unutar revolucionarnog vodstva.

65) Vidi *ibid.*, str. 66, 73—74.

66) Vidi *ibid.*, str. 77.

67) Vidi *ibid.*, str. 81.

68) Vidi Lenin, *What is to Be Done?*, str. 451.

** Kao što je Lenjin objasnio u *»Socijalizam i rat«* 1915., *op. cit.*, str. 314; »... Nemoguće je voditi mase u revoluciju ako ne postoji podzemna orga-

njavajući ove nužnosti, rastući i šireći se, partija stječe povjerenje masa i istovremeno osvjedočuje neprijatelja i »treće partije« o svojoj snazi.[69] Novi ljevičari prije su se često rugali ovim objektivnostima, ali im se to već sada osvećuje; može se očekivati da će i to izrugivanje biti prevladano.

Jedan od problema koji Nova ljevica nije riješila je njena sadašnja nesposobnost da uspostavi smisaone revolucionarne odnose sa radnicima (»plavi ovratnici« i »bijeli ovratnici«). Ovaj stalan, neriješen problem, povezan sa razumljivom netrpeljivošću Nove ljevice prema dehumanizirajućem kapitalističkom sistemu prisilio je mlade radikale da potraže »novu radničku klasu« među onima koje je ljevičarstvo *bilo u stanju dosegi* (naime *među studentima*). »Radnička klasa« (čiji smo položaj prethodno skicirali) kao agens povijesne promjene i »kvalitativnog skoka« zahvaljujući napretku industrije, znanosti i tehnologije, nije više proletarijat »plavih ovratnika« (koji brzo opada i uz to je neprestano kooptiran, osobito u Americi) nego tehnički proletarijat koji sada snabdijeva *krupnu buržoaziju* viškom vrijednosti, te čini sastavni dio proizvodnih snaga. Ta nova revolucionarna klasa prezire stariji proletarijat i *poreći će* ga, upravo kao što je nekad proletarijat porekao buržoaziju kao nosioca naprednih pogleda i kulture.[70] Carl Oglesby, bivši vođa SDS-a i protusovjetski teoretičar Nove ljevice primijetio je da postoji složen uzrok ovakvom pogrešnom gledištu. »Majsku revoluciju« 1968. u Francuskoj započeli su studenti, a dosegla je ogromne razmjere prije nego što je ugašena. Oglesby postavlja teoriju da, budući da je marksizam-lenjinizam postao »intelektualna tiranija«[71] i budući da ta »tiranija« nalaže da *radnici sami provedu revoluciju*, studenti moraju biti neka vrsta »radnika«. Takvo gledište naročito je širio André Glucksmann, na kojeg je snažno utjecao »kasni« Jean-Paul Sartre. Oglesby odbacuje to gledište tvrdeći da je ono gore od »marksističke ortodoksnosti«. Zašto? Prema Oglesbyju zato jer je »... revolt studenata revolt *protiv* modernih proizvodnih snaga kao cjeline ...«[72] To je nevjerojatna tvrdnja! Slijedeći antipartijski ljevičar (protivnik Komunističke partije Francuske kao i ostalih partija) André Gorz, daje studentskom buntu mnogo bolje izglede nego Glucksmann:

»Studentski pokret može se istaknuti na posebnoj razini, samo kao teoretski i praktičan izraz proturječja između kapitalističkih odnosa proizvodnje i proizvodnih snaga. Na toj razini

---

nizacija koja zastupa, raspravlja, procjenjuje i priprema revolucionarne metode borbe«.

69) Vidi *ibid.*, str. 469—470.

70) Vidi Carl Oglesby, *The New Left Reader* (New York: Grove, 1969), str. 18—19.

71) Vidi Oglesby, »Notes on a Decade Ready for the Dustbin«, *op. cit.*, str. 9—10.

72) *Ibid.*, str. 10.

on može biti bolna rana za buržoasko društvo i državu te može radikalizmom svojih akcija držati stalno državu u stanju krize — svjedočeći istovremeno radničkom pokretu o mogućnosti i potrebi radikalizacije borbe na svim razinama.«[73]

Gorz ima potpuno pravo kada kaže da studentski revolt odražava proturječje između proizvodnih snaga (snažno [*socijalizi*ranih] kao što su to uočili Marx i Engels već u 19. st.) i načina proizvodnje (još uvijek kapitalističkih, dok bi u socijalističkom obliku djelovali humanije i djelotvornije; u stvari njihova izvanredna produktivnost dobrim dijelom je uzrokovana unošenjem nekih socijalističkih principa — »miješani kapitalizam«.) Također valja imati na umu da Gorzove analize odgovaraju Francuskoj više nego industrijski naprednijim Sjedinjenim Državama. Ovdje u SAD stalni napredak proizvodnih snaga počeo je »proletarizirati« studente iako ta proletarizacija nije toliko uznapredovala koliko bi nas to htio uvjeriti veliki dio Nove ljevice. Za sada neka dokaz moje tvrdnje ostane na činjenici da bi »Teamsters Union« mogao jednostavnije iznijeti na vidjelo proturječja kapitalizma općenacionalnim štrajkom nego što bi to mogli studentski nemiri, (I to bi *daleko više* zabrinulo buržoaziju). Ta činjenica ne mora, dakako, bacati sumnju na dalekosežni proces proletarizacije inteligencije izazvane revolucionariziranim potrebama kapitalističke ekonomije. Marksisti-lenjinisti moraju izbjeći iskušenje zanemarivanja dalekosežnog društveno-ekonomskog razvoja; naravno, prijašnja marksističko-lenjinistička teorija nije morala uključivati studentski faktor. Međutim, kada se nebrojeni milijuni američke omladine dovedu u obrazovne »tvornice« *počinje se javljati* kvalitativno nova situacija. Taj se faktor ne smije niti zanemarivati niti preuveličavati.

»Novu radničku klasu« možda će biti jednostavnije kooptirati nego staru, pod istim ekonomskim uvjetima. Kao što upozorava Marcuse: »Zahvaljujući svom ključnom položaju ova grupa (tj. specijalisti, znanstvenici, tehničari) naizgled predstavljaju jezgru objektivne revolucionarne snage, ali istovremeno ona je miljenik poretka, što također uobličava svijest ove grupe. Prema tome je izraz »nova radnička klasa« u najmanju ruku preuranjen.«[74]

Moglo bi se reći da bi studenti u svojoj modernoj naprednoj industrijskoj sredini mogli steći dijalektičku sposobnost da istovremeno budu i avangarda i značajan dio sveukupnog proletarijata.

Kao što je dobro poznato, Lenjin je mogao prosuditi da proletarijat svojim vlastitim naporima nije uspio razviti revolucionarnu svijest; iz borbe proletarijata razvija se uglavnom tek sindikalna svijest. Socijalistička *teorija* rađa se samo u obrazovanoj

73) André Gorz, »The Way Forward«. *New Left Review*, 52, studeni—prosinac 1968, str. 57.
74) Herbert Marcuse, Five Lectures, str. 85.

klasi, među otuđenim i prosvijećenim pripadnicima te klase.[75] Prema tome kao što smo istakli ranije, revolucija je neprovediva bez avangarde.

U Sjedinjenim Državama, ova avangarda ponovno se pojavljuje i mi smo svjedoci njenog brzog razvoja. Mladi revolucionar Paul Rockwell prisjeća se: »U ranim šezdesetim godinama mi smo nastojali pronaći neposredne uzroke našoj slabosti — loš Predsjednik, loša rješenja. Ali pritisak događaja prisiljava nas da budemo razboritiji.«[76]

Problemi sistema, rat, rasizam, siromaštvo itd., potakli su naprednu mladež da kaže zajedno sa Oglesbyjem: »Jednako bi mudro bilo zatražiti od metka da zašije ranu kao i od monopolističkog kapitalista da riješi ove probleme.«[77] Progresivizam je preoblikovanje u radikalizam. Oglesby je došao do spoznaje da bez odanosti radnika socijalizmu nije moguće predvidjeti nikakve revolucionarne promjene*, a moguće ih je predskazati samo uz odgovarajuće objektivne uvjete (kao 1930.) Ni oštroumlje niti moguća velika organizacija »zapadnog socijalizma« neće postići osobito mnogo bez neke greške kapitalističke administracije.[78] Za manje od desetljeća mladi su naprednjaci tada našli put marksizmu.

Kao što je objasnio David Hilliard, pripadnik Crnih pantera: »... Povijest partije Crnih pantera, ideologija partije Crnih pantera nije ništa drugo nego povijesno iskustvo crnih ljudi u ovoj zemlji prevedena na jezik marksizma-lenjinizma. Mi smatramo da marksizam-lenjinizam nije filozofija za Ruse, nije filozofija za Kineze već je filozofija za svakoga tko se opire tlačiteljskoj strukturi moći kao što je kapitalistički fašistički sistem ...«[79]

Pokret bijelih studenata kretao se »... od pokreta za mir, preko proturatnog pokreta, pokreta za FNO, anti-imperijalizma do pokreta za revoluciju Trećeg svijeta, anti-kapitalizma i prosocijalizma ...«[80] Oglesby nadalje ističe da su prijašnji reformatori prihvatili marksizam-lenjinizam prvenstveno zato jer nije posto-

---

75) Vidi Lenin, *What is to Be Done?*, str. 375. U tom istom izdanju iz 1902., Lenjin se tuži da radikalna inteligencija nije učinila dovoljno da bi ova djela prodrla u radničku klasu, vidi str. 414.

76) Paul Rockwell, *op. cit.*, str. 295.

77) Oglesby. »Notes on a Decade Ready for the Dustbin«, str. 18.

* Mark Naison, također bivši pripadnik SDS-a, zaista je dao duboki klasni pristup ovom pitanju: »Ideja da će nova radnička klasa tehničara, stručnjaka i intelektualaca igrati vodeću ulogu u preobrazbi naprednog industrijskog društva izložena je kao mit. ... Počinjemo uviđati da glavnina (programa pokreta) ... i njegovog stila, uključujući nedostatak discipline, njegove beskonačne rasprave, njegovo gnušanje prema nasiliu, odražava klasni položaj studenata na elitnim sveučilištima i da to treba izmijeniti kada se pokret širi prema manje privilegiranim grupama.« »In Defense of SDS«, str. 32.

78) Vidi ibid., str. 19.

79) David Hilliard., »If You Want Peace You Got to Fight for It«. *The Black Panther*, vol. III, 31, studeni 1969., str. 11.

80) Carl Oglesby, »Notes on a Decade Ready for the Dustbin«, str. 6.

jala druga, koherentna teorija revolucije.[81] Staughton Lynd već prije je razaznao da je sinteza bila neophodnost najboljih političkih pothvata u tridesetim i šezdesetim godinama, gledajući u toj sintezi još jedan mogući put osim reformizma i avanturizma: »Organizatori iz 1930. mogli bi nas naučiti neke stvari upravo na onim područjima na kojima je naš vlastiti rad bio najslabiji: građenje masovnih organizacija, put do prave snage.«[82] Mark Naison također pravlno zaključuje da revolucionari iako ne mogu prenijeti strategije i taktike drugih revolucionara kao što su Lenjin, Mao, Guevara, Lin Piao, u američke uvjete; mogu iskoristiti njihove metodološke sinteze teorije i prakse, političke analize i vojne strategije. To upotpunjavanje je ono što bi mladi radikali trebali usvojiti.[83] A poput Lynda, Oglesbyja i sve većeg broja radikala, Naison smatra, »Glavni zadatak bijelih revolucionara u slijedećih deset godina je širenje pokreta na bijelu radničku klasu.«[84] Ni Marcuse više ne zatvara potpuno vrata radikalizaciji radničke klase.[85]

»Pokret« se neizbježno približava marksizmu-lenjinizmu. Pred njim je još dug put, ali to je tako sa svim revolucionarnim strujama naše epohe. »*Glava* te emancipacije jest *filozofija*, a njeno *srce proletarijat*. Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez ostvarenja filozofije.« **(Karl Marx).**

Prevela L. Lisicki

81) Vidi *ibid.*
82) Staughton Lynd, *op. cit.*, str. 44.
83) Vidi Mark Naison, *op. cit.* str. 32.
84) *Ibid.*, str. 33.
85) Vidi Marcuse, *Five Lectures*, str. 93.

NOVA LJEVICA I NEPOSREDNA DEMOKRACIJA

P. Quarello

Torino

I PREMISSA

Ovo kratko saopćenje nastoji, da utvrdi dokle su stigla istraživanja, koja su u toku u Institutu Balbo Felice, o ostvarivanju Neposredne desnice. Unutar su našeg Instituta zaista uvjereni, kao i brojne grupe nove ljevice, da se problem revolucije, naročito u zapadnim evropskim zemljama s naprednim kapitalizmom, podudara s ostvarivanjem »uvjeta za početak, razvoja i kontinuiteta neposredne demokracije«. To je bila tema, kojoj je pristupio opći stalni seminar u 1970, u kojemu su sudjelovali svi članovi preko grupnih radova, u kojima su tretirani:

a) Neposredna demokracija s odgojnog gledišta (odgajanje za upravljanje, svijest ličnog suvereniteta i, sposobnost njezinog ličnog i općeg izraza, samoupravljanje škole).

b) pučki govor i informacija u funkciji komunikacije avangarda-masa.

c) odnos kultura rad, da bi se nadvladala podjela rada, kako u tradicionalnom smislu manualni rad — intelektualni rad, tako i, u smislu razlikovanja izvršnog rada i dinamike poduzimanja (problem samoupravljanja proizvodnje i demokracije u tvornici).

d) Napokon, problem izvršavanja vlasti na teritoriju — teritorij i uprava, programiranje odozdo preko teorije programiranja zajednica, funkcioniranje osnovne narodne skupštine, izborni mehanizmi s mandatom određena sadržaja, izvršavanje odluka, kontroliranje *skupštine* u operativnim rezultatima, nivoi za donošenje odluka i izvršni nivoi u odnosu na *savjetodavni sistem*, djelovanje vlasti na osnovnu skupštinu posredstvom povlačenja izabranih osoba.

Radovi se grupe zatim saopćavaju i diskutiraju u općoj skupštini, da bi se odredila metodologija stalno integriranog istra-

živanja, da bi se dijalektički sintetizirala teorijska razrada s mogućnostima historijske situacije u funkciji dosljedne revolucionarne prakse. Prikladno je napomenuti, da Institut, ako već ne razvija direktno borbenu akciju u političkom smislu, predstavlja, s druge strane, momenat teorijskog razmišljanja grupe reakcionarnih boraca, koji su različito angažirani i čvrsto uvjereni u ispravnost odnosa praksa — teorija — praksa, koji odnos svaki primjenjuje u kontekstu u kome djeluje.

II KRIZA NOVE LJEVICE NA ZAPADU

Nužda za teorijom Neposredne demokracije, radi usmjeravanja revolucionarne borbe u tom smislu, pokazuje se sve potrebnijom snagama izvanparlamentarne ljevice zapadnih kapitalističkih zemalja, koje, boreći se između spontaneizma i marksizma-lenjinizma (u njegovu političkom značenju) izgleda, da su osuđene na empirizam i oportunizam, jer, dok puštaju slobodne ruke mehanizmima sistema i njegove logike, osuđuju radničku klasu na intensifikaciju iskorištavanja u logici dobiti i vlasti, osuđuju političku situaciju naših zemalja na opće skretanje u desno. Nedosljedne akcije od strane izvanparlamentarne aree tvore uistinu spajanje gore označenih procesa i njihove mogućnosti uspjeha, budući da se u toj situaciji nova ljevica sve više cijepa u svojoj nutrini i u usporedbi sa institucionalnom ljevicom (lijeve partije i sindikati), što je uvjet dijeljenja i slabljenja, a to prestrojava privolu, aktivnu ili pasivnu, nije važno, većine naroda, na represivne tendenciozno sve više fašističke mjere državnih organa, koje kontroliraju vladajuće klase.

Izgleda, da je jedan dio izvanparlamentarne aree općinjen izlaganjem samo negativnim, da se razumijemo »tim gore, tim bolje«, prema kojemu ne samo da nije važno, nego je upravo potrebno, da građanska demokracija bude potaknuta, da pokaže svoje pravo lice, represivno i reakcionarno, jednom riječju, da se pretvori u policiju, u vojnu diktaturu, u fašizam. Prema tima, stvaranje režima, koji je jasno orijentiran u desno, potpomagao bi slijedeću revoluciju, osvještavanjem masa, rasvjetljavanjem mistifikatorske uloge, koju su igrali revizionisti to jest partije institucionalne ljevice. Mi ova izlaganja smatramo provokatorskima i antihistorijskima i to barem iz tri vrste motiva:

Prvi je prikazan historijskim iskustvom, koje su već imale Italija i Njemačka: »upotreba sile, koja nije nužna« od revolucionarne strane dovela je do fašizma i nacizma, a oni, tada malobrojni na svjetskoj skali, bili su vojno potučeni s vanjske strane, a ne iznutra preostalim savezničkim antifašističkim snagama, liberalnim na zapadu, marksističkim na istoku. S druge strane njihov vojni poraz nije označio pobjedu revolucionarnih snaga nakon dvadesetogodišnjeg zaleđivanja, već ponovnu pojavu građanskih prefašističkih snaga i podjelu Evrope i svijeta u utje-

cajne aree velikih sila. On je odredio imperijalistički pritisak SSSR-a, koji nije dovoljno izvagao postojanje slobodnih zona u Evropi (Jugoslavija), te postojanje procesa oslobađanja i socijalističkog razvoja naroda trećeg svijeta (Kina, Vijetnam, Kuba, oslobodilački pokreti u Americi, Aziji i Africi). Posljednji događaji međunarodne politike (nasilni kraj čehoslovačkog kursa, rusko-rumunjski pakt, arapsko-izraelsko primirje, uspostavljanje kinesko-sovjetskih odnosa, rusko-njemački pakt) zaista dokazuju, da je na tanjur svjetske vage bačen svom težinom bitni pakt između autoritativnog socijalizma i kasnog imperijalističkog kapitalizma (za tijesne teorijsko-praktične odnose između vladajućih grupa), koji sve više poprima karakter socijal-fašizma, koji je ovaj puta velikovećinski na svjetskom nivou.

Ne možemo se u ovoj tački ne složiti s tezom, koju je izrazila Kina o novim carevima, kao što ne možemo ni ignorirati izlaganje Svete alijanse, da bi se zadržao postojeći red (onaj dviju supersila), na svjetskom nivou i da bi se uklonila žarišta revolucije ili oslobođenja u različitim dijelovima svijeta.

Drugi je aktualan i pokazuje potrebu demokratske građanske situacije za razvojem i pobjedom revolucionarnih snaga u Evropi. To je jasno na revolucionarnim snagama Španije, Portugala i sad pukovničke Grčke i u manjoj mjeri Francuske, poslije maja s njezinim skretanjem u desno i njezinim specijalnim zakonima, koji su, s druge strane, iako teži, analogni onim teškog položaja Federalne Republike Njemačke i represivnim namjerama, koje je već jasno izrazio novi šef vlade Kolombo, nakon vruće talijanske jeseni.

Treći je motiv, motiv teoretskog i praktičkog reda: jasan dojam, da je jedan dio izvanparlamentarnih snaga zarobljen čvorovima prošlosti, koji priječe slobodni razvoj revolucionarnog procesa.

Nije prilika, da se podsjeća na to, da je sam naziv marksizam-lenjinizam, kao dogmatičko tijelo učenje, izmislio Staljin. Reći ćemo još više: prihvaćanje lenjinizma i njegove strategije u boljševičkoj revoluciji kao teoretskog modela pozivanja (na koji se treba pozivati) za druge zemlje i historijske situacije, koje su temeljito različite, krivotvori potpuno situacije revolucionara na zapadu, jer protivurječi u punoj mjeri jednom od glavnih Lenjinovih učenja, onom o »stvarnoj analizi stvarnih situacija«: »abeceda dijalektike, pisao je on, potvrđuje, da ne postoji apstraktna istina, da je istina uvijek stvarna« i izvukao je iz nje zaključak, da se ne može govoriti o oportunizmu općenito, već radije, o posebnim varijantama, koje su specifične za oportunizam, o nijansama, koje on poprima. Zamislimo, da li je moguće govoriti o revoluciji općenito.[1]

1) Lelio Basso — Sedam dana — no 156 od 7/6/70.

Dakle, marksisti-lenjinisti ili kraće lenjinisti ili još anarhosindikalisti, koji se kolebaju između spontaneizma u borbama masa i lenjinizma u organizaciji i strategiji, u situaciji su, da bitno pogriješe, praktički, ako ne u očitovanju, kad hoće svesti situaciju, u kojoj djeluju na situaciju ruske krize u 1917. godini: to samo, da bi mogli primijeniti lenjinističku strategiju (teoriju). Lenjin je polazio od objektivne situacije, nije je stvarao: Potrebno je činiti isto danas na zapadu.

Ali onda nastaju problemi teorije i strategije, koja odgovara zemljama u situaciji naprednog kapitalizma: eto nužde, po našem mišljenju, za izlaganje direktne demokracije, koju je uostalom sam Lenjin sa Sovjetima taktički primijenio 1917. godine.

III NEKA RAZMATRANJA O LENJINU, LUXEMBURGOVOJ, GRAMSCIJU I BALBU

Prije nego počnemo izlaganje o direktnoj demokraciji i o ulozi nove ljevice u revolucionarnom procesu, koji tamo vodi, shodno je ukazati na neka razmatranja: napose o lenjinizmu, nakon kritičkih primjedbi, koje su prethodno izložene, koje bi mogle biti krivo shvaćene:

1) Učenja, koja možemo izvući iz Lenjina mnoga su i osnovna; bitno: revalorizacija momenta volje kao nužnog elementa socijalističke revolucije, metod konkretnosti, potreba, da se unaprijedi socijalistička proleterska revolucija nerazvijenih kapitalističkih zemalja (područja svjetskih prijestolnica) u korelaciji sa narodno-demokratskim revolucijama nerazvijenih zemalja (zemljoradnička područja i područja iskorištavanja evropsko-sjevernoameričkih metropola).

2) Obratno ne možemo zahtijevati primjenu nekih njezinih rješenja, kao onih o partiji, o preuzimanju vlasti, o diktaturi proletarijata (precizirat ćemo *zašto* u kontekstu izlaganja o neposrednoj demokraciji).

3) Posebna važnost za zapad nekih teza Rose Luxemburg, naročito njezino odbijanje klasne svijesti, koju intelektualci donose radnicima i dosljedno tome, odbijanje bilo koga dogmatizma, jer nitko ne posjeduje istinu, a klasa je može postići jedino preko vlastitoga iskustva; njezino povjerenje u učešće, u odgovornost i kolektivnu svijest masa kao jedinu moguću maticu jedne izvorne socijalističke revolucije; njezino potkazivanje centralizma i birokratizma kako u polemici s Lenjinom tako i s reformistima i zbog toga njezino shvaćanje odnosa avangarda — masa. Napokon posve poseban način pomicanja poteškoća zadataka, ne toliko na snagu neprijatelja, na represivni otpor građanskog društva, koliko na sam proletarijat, na njegovu nezrelost i nezrelost vođa i socijalističkih partija, znači s jedne strane empirijsko isticanje pomanjkanje sredstava samoupravljanja

borbe od strane proleterske mase, a s druge strane, pomanjkanje tačne teorije u odnosu avangarda-masa. Naročito će ova zadnja teza svratiti našu pažnju na važnost.

4) tzv. pokreta »savjeta« u Njemačkoj,

5) talijanskog pokreta »savjeta proizvodnje« u periodu, koji je slijedio drugi svjetski rat u Italiji,

6) prvog Gramscija i ordinovističke grupe (grupe novog reda), i vidjeti stvarne motive njihova sloma, kao stalnih elemenata vrednovanja.

Dodat ćemo, da je posebnu važnost u našoj predloženoj pretpostavci imala kritička analiza promjene drugog poslijeratnog talijanskog perioda i specijalno.

7) pokret radnika kršćana, a zatim partija kršćanske ljevice, koja je ipak u svom kratkom trajanju otpora naci-fašizmu i u prvom poslijeratnom periodu, bila veoma bogata hipotezama, idejama, pozicijama, a djelovala je u situacijama od posebne važnosti i interesa.[2]

Osnovna hipoteza i razlog da je bila hipoteza kršćanske ljevice u tom razdoblju, kao i razlog njezina nestajanja kao organizirane partije, usko su povezani s hipotezom narodnog i unitarističkog razvoja otpora u antitezi, stoga, bilo posredovanjem lažno unitarističkih (pseudounitarističkih) vrhova CLN, bilo hladnim ratom, raspored Italije u internacionalno polje i odgovarajuće cijepanje narodnih snaga posredstvom unutra suprotstavljenih blokova.

8) Pokušaj savjeta upravljanja i različite relativne političke pozicije od kojih se već jasno vidi odbijanje revolucionarne uloge od uprave P.C.I.[3]

9) Ali naročito ideje Felicea Balba, nesumnjivo najistaknutijeg čovjeka kršćanske ljevice kasnije pokretača avangardnih iskustava, ali još nedovoljno analiziranih: osobito značajni koncept »stalne progresivne revolucije« i njezine pozicije za »filozofiju ljudskoga razvoja«.[5]

10) Teze, koje su do pedesetih godina razvijali intelektualci studenti i radnici torinske kulturne kuće, a naročito esej: »Za pravu državu, koja je osnovana na suverenosti građana, koja djeluje stalno, neposredno i zakonito;«[6]

---

2) Laura Quarello — Kršćanska ljevica — Bilježnice Instituta F. Balbo 1/1969. Aktualnost i neaktualnost politike u Italiji u 1943/45. godini.

3) Liliana Lanzardo — Upravni savjeti u Fiatu od 1945. do 1948. U toku objavljivanja kod Einaudi — Torino.

4) Felice Balbo — Djelo 1945/64 — Torino — Boringhieri 1966.

5) Institut Felice Balbo — Arhiv — Torino.

6) Ernesto Baroni — Citirani naslov u tekstu — Izdavačka univerzitetska zadruga — Torino 1956.

IV NOVA LJEVICA, AVANGARDA, KOJA ODBIJA MOĆ: UVJETI ZA POČETAK NEPOSREDNE DEMOKRACIJE

Govoriti danas o »novoj ljevici« znači pozivati se na krug autentično revolucionarnih snaga, koje, iako pripadaju, na primjer u Evropi, arei izvanparlamentarne ljevice, predstavljaju samo dio nje. Znači, uostalom početi izlaganje o Neposrednoj demokraciji, jer ona kao cilj i kao metod revolucionarne borbe predstavlja jedinu diskriminantu s jednom »novom desnicom«, koja zadobivajući ponovo sve snage i institucije »historijske desnice« postepeno se širi sve do objedinjavanja u sebi različitih grupa izvanparlamentarne aree.

Kao veza, međutim, može povezivati snage i institucije prividno i historijski jako daleke, obuhvaćajući u krug sve između građanske desnice i nove desnice, snage institucionalne ljevice: od autoritativnih socijalista ili imperijalista do tradicionalnih organizacija radničke klase i marksističke partije opozicije u zapadnim zemljama. Prema našem je mišljenju to problem upravljanja i osvajanja moći.

U stvari, bilo da partija upravlja njome autoritativno ili birokratski (u situaciji u kojoj su »revolucionarne« snage vodič države) bilo da upravlja preko punomoći u parlamentarnom sistemu (kad snage pokrivaju ulogu institucionalne opozicije): ili, pak bilo da je izvanparlamentarna ljevica zatraži kao »revolucionarno« učešće borbi i pokretima mase (prihvaćajući lenjinističku tezu partije, koja uzima vlast u ime klase i upravlja diktaturom proletarijata do slijedeće faze prestanka države kao represivne činjenice) uvijek taj metod određuje situaciju u kojoj malo njih upravlja moći i neograničenom vlašću svih.

Ovo je otvorena suprotnost između teorije i revolucionarne prakse, između usvojenih ciljeva i sredstava, između namjera i situacija, koje u stvari počinju nastajati. Osim ove činjenice, to jest revolucionarna partija, koja osvaja vlast i izvršava je preko diktature proletarijata; čini teorijsko praktički čvor preko kojega se revolucionarne snage povezuju sa liberalno-buržoaskom tezom »političke klase«, koja upravlja vlašću. Na taj način revolucionarne snage ulaze u slijepu obavezu elitarizma i autoritatizma i određuju historijski savez (to je samo pitanje vremena za različite zemlje) s reakcionarskim snagama.

Mislimo zatim, da na strani internacionalističkih teza, ostaje u stvari, još historijski čvor narodne države, koji u situaciji podjele i svjetske bitke, igrajući riječima »moć« za velike države, a riječima »nezavisnost i nacionalni suverenitet« za male, određuje kasnije zajednički elemenat građanskim i reakcionarnim režimima. U biti i ovim putem, vladajuće reakcionarne grupe ulaze u igru vladajuće svjetske elite, igrajući na tom nivou, zbog nekih vidova, ulogu, koja je analogna ulozi opozicije u parlamentarnim građanskim režimima.

Ako ovoj činjenici dodamo, da se s potencijalnim osvajanjem moći nasljeđuje čisto birokratsko-državna struktura, koja je danas na zapadu sigurno složenija od one u Rusiji 1917. ili u današnjoj Kini, imamo slijedeći elemenat, koji ulazi u igru: »državni birokratski sistem« neminovna posljedica elitnog sistema.

Da bi se imala u vidu složenost novog problema, koji se danas postavlja pred zapadne revolucionare, treba imati na umu, da se ne radi ni o sistemu obaveza i povlastica, koje čine bit (srž) državne prve francuske revolucije, niti samo o tradicionalnoj povlaštenoj birokraciji i stalnoj vojsci, kakve su se nalazile u Parizu komune i u Rusiji 1917. Novi zadaci, koje moderna država preuzima na polju društvenih službi i privrede, učinili su naročito složenom tehnostrukturu s kojom se mora obračunati.

Ako se ovom problemu ne pristupi prije preuzimanja vlasti u teoretskim i eksperimentalnim terminima, on riskira, da ostavi teško i pasivno nasljeđe, teško razrješivo, revolucionarnim snagama, koje otežavaju vlast nad narodom sa superponiranjem radnicima — proizvođačima birokratske klase, koja vidi posvećene i ozakonjene svoje povlastice u glavnoj i apsolutnoj ulozi, koju zajednička država igra u socijalističkom društvu.

Problem je toliko važan, da sam Lenjin ističe u Državi i revoluciji, da[7]: »Jedino ispravljanje, koje je Marx smatrao, da je potrebno učiniti u Manifestu Komunističke partije, čini ga na bazi revolucionarnog iskustva pripadnika Pariške komune.

Raniji predgovor jednom novom njemačkom izdanju Manifesta Komunističke partije, koji su potpisala dva autora, datiran je 24. juna 1872. U tom predgovoru Karl Marx i Friedrich Engels kažu, da je program Manifesta Komunističke partije *danas tu i tamo zastario*[8] ». . . Komuna je specijalno — dodaju oni — dokazala, da se *radnička klasa ne može posve jednostavno dočepati državne mašine i pokrenuti je za svoje vlastite ciljeve*[8]«.

Dakle, ako se potpuno slažemo s lenjinističkom interpretacijom da se radi, bilo kako bilo, o osvajanju vlasti, te da ovo ispravljanje ne opravdava reformističku i oportunističku poziciju »sporog razvoja«, ne možemo ne istaknuti, da je Marx na prvom i jedinom revolucionarnom iskustvu, u kojem je postavio, pa makar u minimalnoj mjeri, problem upravljanja vlašću, smatrao nužnim ispravak teksta Manifesta, tako kako bilježimo, da je već u 1872. bio smatran »tu i tamo zastarjelim« tekst iz 1848. godine, a danas smo u 1970. sa ispred i iza nas mnoštvom neravnodušnih, najrazličitijih revolucionarnih iskustava.

Osim toga pomislimo, u arei u kojoj moramo djelovati, još su bazična iskustva, iako su promašena, talijanskih i njemačkih

---

7) Lenjin — Država i Revolucija — Prijevod V. Gerratana — Izd. Riuniti — Rim 1968.

8) K. Marx — F. Engels — Manifest komunističke partije — prijevod tal. cit. str. 33.

K. Marx — Građanski rat u Francuskoj — prijevod tal. cit. str. 68.

savjeta. Iz cjeline ovih razmatranja izvlačimo prve hipoteze za uvjete Neposredne demokracije, budući da priznajemo da danas na Zapadu postoji ne samo revolucionarna situacija, nego da je revolucionarni proces pripremljen. Problem se, u stvari, temelji, ne samo na radničkim narodnim borbama ovih godina, nego ono, što je važnije, na odbijanju punomoći, koja se stalno proteže na sve šire slojeve proletarijata: jednom riječju na početku procesa proleterske narodne autonomije.

Slaba tačka, koju smo već istaknuli, upravo je ono, što je već Rosa Luxemburg tvrdila, nestašica vođa, partija, tj. odgovarajuće revolucionarne teorije. A u ovu se tačku uklapa važnost izlaganja uslova za djelovanje Neposredne demokracije, koje su prvi djelomični eksperimenti bili Pariška komuna, ruski sovjeti prije osvajanja vlasti, kineski sovjeti, prvo na jugu, a onda na sjeveru, njemački savjeti i ograničeno na tvornice »talijanski proizvodni savjeti«. Općenito poznatu posebnu aktivnost imaju, kako iskustva jugoslavenskog samoupravljanja, tako kineski eksperimenat komuna, neke tendencije, koje su se potvrdile u novom čehoslovačkom kursu, neka pomaljanja kubanskog upravljanja revolucije, također i aktualne, nedavne borbe u Sjedinjenim Državama, u Njemačkoj, u Francuskoj, u Španiji naročito na univerzitetima i u tvornicama, ali i u gradskim i seljačkim područjima.

Ipak u raznovrsnosti historijskih i ambijentalnih situacija ističu se dva osnovna podatka: a) potreba, da vlast bude neposredno u rukama proleterske narodne mase »organizirane autonomski«; b) da one mogu dijalektizirati s revolucionarnim pokretom, koji ne upravlja vlašću, ali, koji olakšava njezino upravljanje od strane proletarijata.

U biti, osnovni uvjeti za početak revolucionarnog procesa Neposredne demokracije jesu:

1) Izbor a priori od strane avangarde (elita ili pokret proporcionalan zadacima) da pripremi proces, da ga predloži, stimulira i slijedi, ali ne upravlja njime, jednom riječju određivanje odbijanja da bude »politička klasa«, određivanje svijesti, da je to momenat razvoja proletarijata.

2) uvjerenje da samo jasan i totalan sistem skupština klase u borbi može očuvati autonomne nivoe, koji su u borbama postignuti, i predlagati slijedeće. Ovaj je sistem već struktura »nove moći«, a ne samo sredstvo protumoći u rukama partije ili revolucionarnog pokreta.

Ovo je početna teorijska i strategijska dilema s kojom mora obračunati revolucionarna ljevica, da bi uistinu bila »nova ljevica«. Uostalom, i mladi su zapadnjaci, koji su danas zbunjeni, jer ih progoni vetero-ideološka propaganda kulturne industrije i zadaci, koji su pretjerani za njihove snage, bili već stigli do ovih zaključaka, kao što možemo razabrati iz posljednjih Dutschkeovih izjava, koji je još politički aktivan, a čije su izjave izašle u 1968. godini nakon dvaju putovanja u Čehoslovačku.

V UVJETI ZA STVARNO IZVRŠAVANJE SKUPŠTINSKE MOĆI U NEPOSREDNOJ DEMOKRACIJI I UVJETI ZA NJEZIN RAZVOJ

Ako prethodno označeni uvjeti tvore početak ispravnog revolucionarnog procesa, drugi su uvjeti oni, koji moraju omogućiti njegovo odvijanje i spriječiti njegov zastoj ili mistifikaciju u terminima posrednog učešća u parlamentarnom sistemu preko institucija ili partije opozicije ili pak njegovu instrumentalizaciju kao pokreta pritiska od strane avanturističkih i pseudo-revolucionarnih grupa, koje bi ga mogle koristiti instrumentalno to jest u terminima bitno arhaičkim i tako u stvari tvorili alibi buržoaskoj represiji.

Ako se analiziraju promašeni pokreti savjeta u zapadnoj Evropi, u godinama prvog poslijeratnog perioda kao odraz studentske borbe tih godina, ili još nedavno postizavanje rezultata autonomnih borbi u tvornicama, od strane sindikata, možemo napraviti dvije vrste bilježaka:

1) prva je, da je zajednički i određujući elemenat u njihovu razvoju uvijek bio sazdan od kolektivnih momenata narodnog rasta i mase, koji se elemenat izražavao posredstvom organa, koji su imali za svoje baze, koje nose, skupštinu ili neki sistem neposrednog, a ne delegiranog, a ne posrednog sudjelovanja u procesu, koji je u toku. Ne samo to, nego i stvarna težina, koju su ova iskustva imala u kontekstu u kojemu su sazrijevala, bila je upravo proporcionalna direktnom učešću proletarijata u organizmima nastalim u toku borbe, znači, da su bili toliko bliži uspjehu, a neki su ga čak i postigli proporcionalno »novoj vlasti«, koju su mogli izraziti u svojoj bitnoj zakonitosti, u odnosu na većinu naroda i u usporedbi sa starom, nametnutom građanskom zakonitošću.

2) S druge je strane skupština, ako je zaista bila istovremeno centar »nove moći« i rasta masa, tvorila samu objektivnu granicu iskustva.

Tačnije se možemo pozvati na nedavni skupštinski pokret, koji je još uvijek u toku, koji se razvio na zapadu, a naročito u Italiji. Odraz se javio i javlja se po našem mišljenju u mnoštvu povezanih i spojenih uzroka. Prvi su predstavljeni krajnjom nestašicom početnih uvjeta za Neposrednu demokraciju, koji su uvjeti prethodno naznačeni. Pogotovo, neshvaćanje važnosti strukturacije, jedinstvene i autonomne artikulacije skupštine djeluje tako, da su institucije, sindikati, partije itd. strukturirani obratno od baze do vrha i uspijevaju imati dobru igru u liniji sa dva kolosijeka a) ulazeći u bazu, u pojedinu skupštinu, da bi izmijenili počev od revolucionarne do reformističke linije, s neprestanim pomicanjem strategijskih ciljeva ili umanjivanjem važnosti izvršivanja skupštinskih odluka i vrijednosti kontrole njihove pravilne primjene. Jednom riječju, djelujući tako, da bi skupštinu učinili neoperativnom i nemoćnom kao organ, koji donosi odluke, pretvarajući je u skupštinu prilikom ideološkog sukoba,

u instrumenat izbacivanja vlastitih aprioristiČkih teza, b) da bi prikazali vrh skupštinskog pokreta, kada on usprkos svemu, funkcionira na bazi, ali nema stvarnog izvršnog oruđa ni povezanosti na vrhovima.

Ovu su funkciju u Italiji razvijale lijeve partije P. C. I., a naročito PSIUP i s jedinstvenim djelovanjem, koje je interesiralo različite sindikalne centrale za borbu u tvornici i za opće probleme radnika. Ali s onu stranu ovih granica, da kažemo taktičkih, postoje one unutarnje i teoretske, koje se sastoje u mišljenju, da se problem moći iscrpljuje u radu skupštine a da se ne brine o tome, da su pojedinci i mase opskrbljeni onim oruđem ponašanje-kritika-spoznaja i izraz, koje je potrebno za rad skupštine, za prosuđivanje činjenica, za kritiku prijedloga ili interpretacija, za skupštinske debate, za odluke i za sposobnost kontrole same odluke.

Ova je najgora mistifikacija, ukoliko skupština u sebi i za sebe postaje besadržajna i čini novo upotpunjeno izdanje mistifikacije općeg prava glasa, koje je u prošlosti građanska klasa otpustila proletarijatu, a da mu nije pribavila kulturnu, informativnu i privrednu moć, stvarajući tako čisto pravnu fikciju.

Nije slučajno, da istu prevaru danas nastavljaju historijski nasljednici građanske ljevice, to jest snage parlamentarne ljevice ili manjinske grupe takvog porijekla, a naročito intelektualci građanskog porijekla, koji njima upravljaju.

U ovom kontekstu, odbijanje funkcionalnosti škole, od strane studentskih pokreta, ako je predstavljalo u početku pozitivnu činjenicu za stvaranje krize institucije, kao oblikovnog i selektivnog mehanizma sistema, predstavlja tešku štetu u času u kojemu se ne ostvaruje njezina funkcionalnost, koja je različito usmjerena i potpuno alternativna, prihvaćajući za primjer izlaganje pokreta radnici studenti[11] i izlaganje pokreta alternativni univerzitet[12], koja nalaze usporedbu i analogiju sa najinteresantnijim

---

10) Rudi Dutschke, iz zapisnika jedne debate, koja je održana u Bad Bollu, iz knjige »Dutschke u Pragu«, Izdavač De Donato — Bari 1968., str. 70.

Dutschke tvrdi: »Socijalistička je revolucionarna alternativa u postojećem redu jedino moguća kao svjesni akt većina plaćene mase. Samo kao takva alternativa je moguća i jedino će u tom slučaju biti moguće izbjeći, da se manjinska grupa još jednom vrati, da tlači masu, koja bi se normalno mogla razvijati i postati većina. Budući da su postali svjesni i da čine narodnu većinu, mase, kad budu svjesno prihvatile inicijativu, zagospodarivši upravnom i društvenom proizvodnjom, bit će u stanju, da odgajaju odgajatelje. Tada će biti moguća kritika i samokritika onih, koji momentano upravljaju kao i predstavnika različitih kategorija. U sadašnjim uvjetima ono, što shvaćam pod formulom »svu moć savjetima« jednostavno je: svjesno osvajanje vlasti, ostvarivanje revolucije preko većine.«

11) Oni, koji su izvan zakona škole (školovanja) — Izd. Torinska provincija — Aksesorat (odjel) Prosvjeta — Torino 1969. Cfr. također: »Radnici — Studenti« — Predgovor. V. Foa — Einaudi, Torino 1969.

12) Alternativni univerzitet za Neposrednu demokraciju — Grupa Teritorij i Upravljanje — Umnoženo na stroju.

tezama, koje su proizašle iz francuskog Svibnja[13] ili još u onima Barbijanske škole[14], koje su, premda netačno shvaćene, dale u početku vjerodostojnost tezama studentskog pokreta u Italiji.

Važnost je problema škole i općenitije odgojnog problema pokazana također u insistiranju u kojemu se dio njemačke izvanparlamentarne ljevice obavezao, da će nadvladati autoritativni odgoj, videći njegovu matricu pasivnih držanja punomoći ili pak aktivnih represija; od kojih pokušaj rada u narodnim skloništima, nakon borbe o problemima internacionalne politike i na univerzitetima.

»Nova se ljevica« mora stoga pobrinuti, da se odrede prethodni uvjeti za funkcioniranje Skupštine, nakon što se ona kvalificirala, prema pokazanim karakteristikama, u ispravnom odnosu s njom.

Uvjeti, koje treba istražiti, prema našem mišljenju jesu slijedeći:

a) takav autoritativni odgoj, koji vodi mase k modelima ponašanja, koji nisu ni uvjetni ni ugušeni, ni autoritativni ni represivni (problem porodice, dječjih zabavišta, vrtića, osnovne škole) taj se problem naročito osjeća u Njemačkoj zbog odgojnih tradicija i nacističkog iskustva;

b) cjelokupna tekovina narodne zajedničke kulturne baštine i sposobnosti izraza i kolektivne komunikacije vlastitih htijenja u antitezi sa nametanjem lingvističkih i vanjskih kulturnih modela, jer je moguć potpuni izraz sebe za djelovanje lične suverenosti i za punu komunikaciju u zajednici i njezinim organima (problem srednje niže škole u mladosti, ili bilo kako bilo, stalnog samoupravnog odgoja odraslih, koji nemaju taj nivo — izlaganje Barbiane, što se naročito osjetilo u Italiji zbog mnoštva dijalekata i odnosa grad—selo);

c) istovremeni rad i učenje za sve nakon izvjesne dobi, da bi se moglo povezati pravo na učenje s pravom na rad, da bi se moglo istodobno izići iz paradoksalnog stanja i isključivanja studenta, te dvostrukog iskorištavanja nekvalificiranog radnika, starog radnika, aktualnog radnika studenta (prijedlog pokreta radnici studenti: »Svi na posao, jer svi mogu imati školu«; dokumenti francuskog Maja: »više nema radnika s punim vremenom, jer svi mogu učiti, više nema revolucionara s punim vremenom, jer svi mogu biti revolucionari«);

d) stalno istraživanje teorijsko-praktičkog oruđa vlastitog osobnog poziva za određenu, a ne stalnu društvenu funkciju. (Univerzitet kao stalna podloga, otvorena svima u bilo kojem

---

13) Dokumenti francuskog Maja — Brigom Lole Balbo i Bette Sebregondi Laterza — Bari 1969.

14) Pisma profesorici — Barbianska Škola — Nakladna knjižara firentinska — 1967.

periodu života, služba za osobna i zajednička istraživanja jedne određene aree sugrađana — prijedlog pokreta alternativnog univerziteta)[15];

e) javno i zajedničko upravljanje oruđem masovne komunikacije i ostvarivanje dostatne kontrainformacije (prijedlozi »autonomnih televizijskih laboratorija« novinara francuske televizije, govor njemačkih studenata protiv Springera i manipulacije mase, hipoteza »tam-tam« to jest jednog sistema umnožavanja na stroju [ciklostilirano] od strane anti-H grupe u Italiji).

VI DUGI PUT KROZ INSTITUCIJE: BORBA I STALNI OTPOR

Uvjeti, koje smo pretpostavili kao nužne za stvarno djelovanje direktne demokracije, nameću, da se već za vrijeme revolucionarnog procesa ostvaruje cjelokupna borba, puna sadržaja i specifičnih instancija na čitavom frontu institucija i problema, koje postavlja građanski zajednički život (sugrađanstvo). Odgađanje za kasnije cjelokupne pobjede revolucije (koja će u neku ruku morati biti stalna i progresivna) prepustilo bi jedino u ruke revolucionarnim snagama zamršeno pismo historijskih i društvenih čvorova, koji bi, iz motiva, koji su već izloženi, spriječili razvoj autentičnog i slobodnog socijalističkog društva, a nametnuli nastajanje n-te- autoritativne države.

Uostalom kinesko je iskustvo, makar s rezervama koje ne možemo ne istaknuti, zbog različite historijske i ambijentalne sredine, ono iskustvo, koje rasvjetljava potrebu djelovanja u tom smislu. Ako je Kina još danas u fazi »otvorene revolucije« nije to sigurno zbog svetih tekstova Mao-Ce-Tunga, koje naši dogmatici citiraju, koliko zbog toga, što su se u toku revolucionarnog procesa mogla razviti iskustva upravljanja ili u neku ruku značajna socijalna iskustva, koja su kasnije urodila plodom uprkos suprotstavljanja unutar izvorne grupe upravljača.

Neće li razlikovanje jugoslavenskog iskustva u odnosu na istočne zemlje, imati također svoj korijen u osobitom i sebi samom dostatnom tipu borbe, koju je vodio njezin narod kroz duge četiri godine protiv naci-fašizma, u učešću i u obilnom krvoproliću, u postojanju prostranih slobodnih zona pod partizanskom kontrolom, u kojima su se bez sumnje ostvarili počeci socijalnih i upravnih oblika, različitih od starih?

Savršeno smo svjesni, da su se ova iskustva dogodila u situaciji unutarnjeg i vanjskog rata, dok izgleda, da se zapad danas ne nalazi u istoj situaciji. Ali sagledavajući dublje stvari, ne možemo li govoriti za zapad o ratnoj situaciji? Rasistički ratovi u

15) Cfr. također Ernesto Baroni — Prijedlog jednog metoda za rad, koji je integriran u zajednicu — Bilježnice Instituta Felice Balbo u štampi.

Sjedinjenim Državama, vjerski i društveni rat u Irskoj, socijalni rat u krajevima centralno-kontinentalne Evrope (osobito Francuska i Italija), otpor u Španiji, Grčkoj, Portugalu, (angažiran, između ostalog kolonijalnim ratovima, kao uostalom u manjoj mjeri Francuska); neokolonijalistički ratovi u Sjedinjenim Državama s kojima je Evropa politički vezana, rat na Srednjem Istoku, čini nam se, da dovoljno predstavljaju fenomen vanjskog rata.

Postoje druge vrste razloga, koji nas navode na pomisao jakog slabljenja sistema svjetske moći i otvaranja prostora oslobađanja kako na Zapadu tako na Istoku.

1) Trka u nuklearnom naoružanju od strane sila sasušuje vrlo značajne njihove rezerve i daje im psihološku moć, ali ne stvarnu, ukoliko moraju proširivati tradicionalno naoružanje, da bi mogli vršiti funkciju svjetske policije;

2) prije ili kasnije američki će se sistem uzdrmati i biti prisiljen, da ograniči svoju utjecajnu moć naročito u Evropi;

3) Rusija će biti prisiljena, da proširi svoju utjecajnu zonu, kao što već čini, s bitnim slabljenjem, jer će vidjeti, da u Evropi i u svijetu igraju ulogu SAD dok još ima velikih ekonomskih problema (oružana intervencija u Čehoslovačkoj nije bila znak slabosti, početak kraja jednog mita?);

4) u ovom će okviru male evropske nacije moći, ako to budu htjele i budu poticale od svog naroda, igrati posebnu ulogu, ne u granicama vlasti, već u uzajamnoj suradnji i razvoju, na primjer, procesa oslobađanja trećeg svijeta, uključujući se, specijalno ako su federativne, na poseban način između Rusije i Amerike, stvarajući onaj revolucionarni odnos između centra i periferije kapitalističkog svijeta privatnog ili državnog, omogućujući Kini, da izađe iz osnovne izolacije u kojoj se nalazi.

Izlaganje izgleda utopističko, ali koliki su smatrali 1940/41. utopističkim poraz Osovine?

Problem ipak nije, kako kaže Luxemburgova, u snagama neprijatelja, već u slabosti našeg polja. I s te bismo tačke gledišta željeli potvrditi nužnost nove revolucionarne teorije, nužnost, da se »nova ljevica« sastavi potpuno drukčije od lenjinističke centralizirane partije i da bude jedinstvena i u teoriji i u praksi, savitljiva i jasna u svojim mnogobrojnim operacijama, jer se ne radi toliko o zadobivanju vlasti preko pobune, koliko posredstvom složenog i raznolikog procesa koji izaziva eksploziju kontradikcija kapitalističkog i svjetskog sistema, što izbacuje na površinu sve nedostatke, ali i pokriva u isto vrijeme prazne prostore, osvaja nove, naznačuje stalna alternativna rješenja, izlazeći iz epizodsko-kontestativne kritičke, negativne faze, da bi ušao u drugu fazu, koja predlaže, koja je konstruktivna i stalna.

---

16) Raskrinkavanje rata, od pacifizma do znanosti konflikta — brigom F. Fornani — esej L. Pagliarani — Može li se organizirati nada? — brigom ISTIP — Feltrinelli — Milano 1969.

VII POTREBA ZA DIREKTNOM DEMOKRACIJOM I UVJETI KONTINUITETA

Neposredna je demokracija ipak potreba, koju svi ljudi počinju zapažati s problemom ekološke neravnoteže na svim nivoima ili pak jasnije s problemom gladi »nerazvijenog svijeta«. Nije više sračunati rizik uništenja svijeta atomskih ratom, već sigurnost, da sama mogućnost manjka, da ljudski rod preživi. Vladajuće elite, autarhije industrijskog sistema, pomanjkanje ljudskih i naučnih fondacija tehnoloških disciplina, mit industrijskog i ekonomskog razvoja, koji je istrgnut iz globalnog konteksta a na vrhovima kontroliran moćnima (internacionalna financa ili politički šefovi, svejedno) predaju Čovjeku zemlju u kojoj se ne da živjeti (stanovati). Prema proučavanjima UNESCOA, u kojima sudjeluje i naš Institut, zemlja bi još imala svega 10/15 godina života, ako se nastavi sa sadašnjim tipom »razvoja«. To je dramatski problem, to je problem naše generacije, koji zahvaća sudbinu svih današnjih i sutrašnjih ljudi.

Taj problem nije rješiv na nivou ograničavanja i pravilnika odozgo, na nivou tehnologije prečišćavanja pored tehnologije zagađivanja, ili bolje, samo u ovom smislu nije razrješiv iz dva jasna motiva.

Prvi je motiv demonstrirao F. Fornari u svom eseju »Psihoanaliza industrijske civilizacije«, koji je nedavno izašao u reviji »Moderna vremena«. Uvjerljivom logikom uspijeva dokazati, da se civilizacija razvila zajedno s poljoprivredom, koja, budući da je imala restutitivno-reparativni model, nije narušila ravnotežu na zemlji, već ju je obnavljala na višim nivoima. Osim toga, ona je uspjela izvući čovjeka iz barbarstva i u neku ruku sa niže razine civilizacije, razine lova, koji se zasniva na otimačko-destruktivnom modelu.

Naprotiv, današnja se industrijska civilizacija ponovo zasniva na pljačkaško-rušilačkom modelu[17], a lišena je restitutivno-reparativnog modela. Povezujući ove činjenice, s jedne tačke gledišta, dolazimo do toga, da industrijsko društvo kao takvo (treba paziti ne samo kapitalističko društvo) tvori nazadovanje civilizacije te je uzrok svoje unutarnje neravnoteže, koja se ne da rekonstruirati. Povezujući ove činjenice sa današnjom nepredviđenom građanskom gustoćom, rušenje mogućnosti obrađivanja zemlje i mora može jedino voditi u glad (jedno proučavanje FAO to potvrđuje) i u nemogućnost da se nadživi (da se ostane živ) i ovog motiva: osim što bi prije ili kasnije zemlja bila bez života (ne bi se mogla nastavati) zbog zagađivanja.

Prema Fornariju je potrebno prijeći u post-industrijski tip civilizacije, koja čuvajući neke specifične karakteristike »industrijske civilizacije« služi zaista kao restutitivno-reparativni model poljoprivredne civilizacije.

---

17) Ne izlazi »Lopov kapitalista« iz marksističkog spomena?

Ali budući da je to moguće, po njegovom mišljenju, proizvodni sistem mora postati čisti izvršni aparat kolektivnih odluka svih ljudi[18]. I nije slučajno, da u svojim drugim napisima Fornari dolazi do Neposredne demokracije, postavljajući problem olokracije i olonomije. Prvi je motiv stoga jasan; ne radi se o pronalaženju i postavljanju novih tehnologija, već o ponovnom osnivanju filozofije uravnoteženog razvoja[19] ,to jest civilizacije.

Drugi motiv opširno brani u brojnim studijama i publikacijama naš drug Leonardo Mosso. Vlast elite, vlast manjine nad mnogim već čini dio sistema neravnoteže ljudske ekologije, koja na taj način određuje neuravnoteženo i rušilačko učešće čovjeka u njegovoj kako »političko-vojnoj« tako u »projektno-konstruktivnoj« dimenziji.

Stoga put prema izlazu ne može biti novo autoritativno učešće, koje ispravlja prvo, nego, prema njegovu mišljenju, sistem neposredne demokracije, koja dopušta zajednicama i čovječanstvu, da se suočavaju s problemima, ostvarujući tako jedan uravnoteženi razvoj (to jest »dinamičku ravnotežu« na višem nivou).

No, budući da je to moguće, potrebno je, da svi imamo vlast, da smo svi zakonodavci, da se projektiranje i programiranje pretvore, od elitnih i neosnovanih činjenica u stalni projekt sebe, zajednice s upotrebom maksimalnog tehnološkog nivoa, kao što su elektronska računala i kibernetika, što je naučno zasnovano na konceptima teorije autoprogramacije, koja podnosi upotrebu strukturalnog projektiranja, programirane arhitekture, arhitekture, kojom može direktno upravljati osoba ili zajednica, preko samoupravljanja forme i ljudskog ambijenta u svim njegovim najraznovrsnijim vidovima.[20]

---

18) O ekonomskom pitanju treba pogledati, naročito važne doprinose Itala Martinazzija Arhiv Instituta Felice Balbo — Neizdano.

19) Već G. Ceriani Sebregondi, o Kršćanskoj ljevici, dala je teorijski 1950. koncept »Skladnog razvoja«. Pogledaj G. C. Sebregondi — O razvoju talijanskog socijalizma — Boringhieri — Torino 1965. I Gianni Giovanotti zastupa, da je zajednica, ona, koja ima pravo poduzimanja — Poduzimanje na raskršću — Vallechi — Firenca 1969. godine.

20) Sve su ove koncepte razvili Leonardo i Laura MOSSO:

1 — Leonardo Mosso — Teritorijalna programacija kao ravnoteža upravljanja u sistemu ekološki — čovjek — ambijent — Rimini — San Marino, Atki internacionalnog dogovora o metodologiji projektiranja: »Oblici ljudskog ambijenta«, 1969.

2 — Laura Mosso Castagno — Konstruktivnost čovjeka kao globalna konstruktivnost i kao projekt o sebi, Rimini—San Marino, Akti Internacionalnog dogovora o metodologiji projektiranja: »Oblici ljudskg ambijenta«, 1969.

3 — Leonardo i Laura Mosso — Kompjuteri i ljudsko istraživanje, Zagreb, Akti dogovora: »Kompjuteri i vizuelno istraživanje«, 1969.

4 — Leonardo i Laura Mosso — Strukturalno planiranje, programirana arhitektura, direktna arhitektura i samouprava oblika u katalogu bijenala »Arhitektura i sloboda«, Grac, Trigon 1969.

5 — Leonardo Mosso — Arhitektura i samoupravljanje: Autoritativna programacija i strukturalna utoprogramacija.

Oba motiva smjeraju ka istom cilju, ka ponovnom osnivanju civilizacije u zajedničkoj dimenziji; politička rješenja teže ka istom cilju: neobazriva nužda za neposrednom demokracijom, da bi čovjek mogao preživjeti na zemlji u režimu ekološke ravnoteže.[21]

Neka su razmatranja ovdje važna:

1) prvi bi uvjet neposredne demokracije stoga bio sama strukturalna potreba našeg doba i potreba rješenja kriza, u koju je naša civilizacija došla;

2) transformacija zajedničke upotrebe tla, što nikako ne znači vlasništvo same države[22], koje će ona nametnuti rušenju svih elitnih centara vlasti, pripadat će teškom i složenom revolucionarnom procesu, koji će sigurno još više odudarati nego danas od sile elitnog sistema, ali kojemu će ići u prilog motiviranje osnova za mogućnost, da sam ljudski rod preživi;

3) sam bi sistem argumentirajući mogao postepeno prihvatiti, kao izvore prava, neke olonomske situacije, kao što se može i zaključiti iz hipoteza nekih pravnih škola[23];

4) drugi bi se uvjet kontinuiteta neposredne demokracije, bilo kako bilo, sastojao u tome, da se prizna kao pravni sistem, izvor normi. Stoga bi postojala dva slučaja: narodni konstitutivni momenat, koji vodi k jednom osnovnom pisanom ustrojstvu, dok bi ostala otvorena funkcija suda i arbitraže (porote) (izborni sistem sudaca, nepisani zakoni; ali koji se zasnivaju na običaju u razvoju) ili upravo, postepeno uklapanje olonomske i olokratske prakse u zakonodavnom sistemu, kojega bi se uloge postepeno rušile ulazeći u kontradikciju s voljom većine građana. Treba imati, međutim, na umu, da nadišavši granicu ilegalnosti, takav bi sistem bez daljnjega prihvatio sisteme s pravnokibernetskim karakteristikama;

5) treći bi uvjet kontinuiteta sačinjavalo cjelokupno uređenje funkcija građanskog života na bazi teritorijalnih ili ljudskih jedinstava takvih, da bi ipak mogli omogućiti skupštinama cjelokupnu i stalnu kontrolu izvršavanja javnih funkcija, da bi bilo moguće povlačenje izvornih funkcionera te da se svatko u bilo kojoj funkciji može pozvati na ličnu odgovornost;

---

6 — Leonardo Mosso — Moć, informacija i ekološka neravnoteža — umnoženo strojem.

7 — Laura i Leonardo Mosso — Samoupravljanje oblika i nova ekologija — Bilježnica Instituta Felice Balbo u pripremi.

21) Uostalom, i u socijalističkim su zemljama svjesni ove problematike tako da R. Richta govori: o Ekološkoj revoluciji kao zadnjem rješenju.

22) Prisvajanje Zemlje nasuprot zajedničkoj upotrebi iste kao neuravnoteženog razvoja ljudskog i konflikta čovjek/priroda — Akti internacionalnog dogovora o metodici projektiranja: »Oblici ljudskog ambijenta« Rimini—San Marino 1969.

23) Treba, na primjer, pogledati tezu R. Quarella — problem revolucije u općoj teoriji prava — Milano — Katoličko Sveučilište 1968. —, koje slijedi teorije G. Balladore—Paglierija.

6) sistem bi trebao biti sačinjen iz stalne i trajne međuovisnosti, koja postoji između odluka—izvršenje—kontrola na različitim nivoima. Taj bi međuodnos, uređen u konstitucionalnom okviru, koji se dade preinačiti, učvršćivao izvršnu vlast i vlast donošenja odluka na različitim nivoima, a tom okviru služi takva autoprogramatska struktura, koja omogućava složene odluke.

U izvjesnom smislu, funkcija, koju danas nazivamo upravnom ili funkcijom izvršne moći, potpuno bi bila povjerena sistemu programacije odozdo, preko kojega se vrše alternativni izbori razvoja, na bazi totaliteta naučnih podataka, koje na raspolaganje daju elektronski strojevi, koji bi mogli odgovarati mogućim alternativama odgovora jednog izbora.

U okviru opće programacije centri bi proizvodnje (naučne, službe, poljoprivredne, industrijske, odgojne itd.) imali samoupravni sistem, ograničen na modalitete s kojima se može postići izvjesni rezultat, i sami bi bili autonormativni centri.

VII NE APSTRAKTNI MODEL DRUŠTVA, VEĆ PROCES KOLEKTIVNE IZGRADNJE DIJALEKTIČKOG SUGRAĐANSTVA (ZAJEDNIČKOG GRAĐANSKOG ŽIVOTA)

Naročito bi se iz zadnjeg dijela saopćenja moglo činiti, da se nazire apstraktna prefiguracija jednog društvenog modela. Da nam je taj pokušaj bio namjera, bio bi metodološki nekorektan, jer sam revolucionarni proces u svom kontinuitetu (unatoč postignutoj zakonitosti) mijenja progresivno bit jednog društva, koje mi danas ne možemo niti zamisliti.

Ono što znamo sigurno jest, da niti postoji niti će ikada postojati potpuno slobodno društvo. Zajedno s Feliceom Balboom mislimo, da se može razviti bilo »proces oslobađanja« (koji može također nazadovati, kad je već započeo), koji će stvoriti društvene i institucionalne strukture, koje bi mogle olakšati bilo slobodni razvoj ljudi i ljudske zajednice u svojoj cjelini.

Ono što je sigurno i što je bilo u početku predmet našeg istraživanja, jest, da tip problema s kojima se naše društvo mora suočiti iziskuje:

1) Drastično nadvladavanje moći nekolicine, da bi ona postala moć svih počev od iskorištavanih masa i dobro znajući da one moraju nadvladati reakciju izrabljivača i snagu inercije institucionalnih struktura, da bi se mogle samoupravljati;

2) stvaranje sistema, koji bi omogućio maksimalno iskorištavanje stvaralačkih i operativnih snaga svih ljudi;

3) stvaranje potpunog, ali otvorenog sistema socijalnih struktura međusobno dijalektičkih i koje se takmiče sa upravljanjem.

S tim u vezi potrebne su neke opaske o tome zašto mislimo, da mora biti više struktura: nama je jasno da su institucionalni sistemi još čvrsti u teoriji o razlikovanju triju moći, koja je u

najboljem slučaju korigirana vaganjem federalnog tipa između centralne vlasti i lokalnih vlasti. Ova je teorija providna na zapadu, zbog očita povezivanja između sve tri vlasti i zbog slabljenja i poništavanja stvarne vlasti lokalnih centara. U drugim još slučajevima federativne situacije vode k situacijama neravnoteže i stoga k stvarnom i tendencionalnom rušenju federativnog jedinstva. Smatramo, da to proizlazi iz činjenice, da je samo na svjetskom nivou i polazeći od ljudskih zajednica bazičnih, moguće postići bitnu ravnotežu, budući da se na tom nivou postiže cjelokupnost potreba, cjelokupnost pomoći, cjelokupnost akumulacije, cjelokupnost mogućnosti i cjelokupnost ljudi.

Nacionalni okvir, zbog svog birokratsko-militarističkog porijekla, krivotvori bilo koju korektnu demokratsku institucionalnu strukturu. Mislimo, da analogne situacije postoje u socijalističkim zemljama u kojima režim samo s jednom partijom i teorijom »ograničena suvereniteta« suzuje kasnije situacije autonomije vlasti.

Kako dakle riješiti problem pomanjkanja moći u ravnoteži, to jest, bitno, pomanjkanja garancija za pojedince i za zajednice? Mi pomišljamo na dijalektiku u horizontalnom i vertikalnom smislu između socijalnih struktura. U horizontalnom smislu zamišljamo stalni kritički odnos među socijalnim strukturama, a u vertikalnom dijalektiku među različitim nivoima sistema skupština i među različitim teritorijima, koji su organizirani politički.

Zaključujući, nova ljevica ne može prefigurirati model društva: ali ona može označiti strukturalni metod za rješavanje problema zauzimanja moći od strane proletarijata, njegove uprave i očuvanja.

To je sve što se nastojalo učiniti u poglavljima o uvjetima za početak, razvoj i kontinuitet neposredne demokracije. Treba, međutim imati na umu, da premda je to bio pravi diskriminantni čas između prvog i poslije drugog zadobivanja vlasti (revolucionarna se zakonitost podudara sa državnom zakonitošću), proces i faze su suprisutni u svakom času i stalno.

Možda će ovo saopćenje nekima izgledati teškim i konfuznim; neka nam se oprosti, imajući u vidu da nismo govorili svojim jezikom; nego se napose odnosi na istraživanja u toku, koja su različite grupe razvile do različitog stupnja, a u većini slučajeva nisu još ni formulirana.[24]

Uostalom, smatrali smo da je zgodno prihvatiti poziv za tako stimulativnu temu, za tako interesantnu priliku, zbog čega zahvaljujemo organizatorima i u jasnom smo uvjerenju, da i skro-

---

24) Institut Felice Balbo — Akti Seminara 1969/70.
Institut Felice Balbo — Izvještaji o redovima grupa 1/2/4/5. Od posebne važnosti za izlaganje o Neposrednoj demokraciji A. Cordazzo — Jasna i neposredna demokracija — Bilježnice Instituta Felice Balbo 1969, postepeno objavljujemo u »I Fuorilegge della Scuola« (Oni koji su izvan zakona škole). Op. cit.

man doprinos kao što je ovaj može biti stimulativna prilika za druge u posebnoj situaciji u kojoj se nalazi nova ljevica na Zapadu.

Nadamo se barem, da je saopćenje moglo dati ideju o nekim linijama istraživanja u kojemu se kreće naš Institut, koji ne traži nego da započne dijalog s onima, koji imaju interese i shvaćanja kao i mi.

POZITIVIZAM, MARKSIZAM, FENOMENOLOGIJA

Alwin Diemer

Düsseldorf

I

Bacimo li pogled na mnogostruko mnoštvo suvremenih filozofskih strujanja i kretanja na čitavom svijetu tada nam se nadaje šareni spektar imena: egzistencijalizam, strukturalizam, pozitivizam, marksizam, fenomenologija, skolasticizam, itd.

Izuzimamo li iz tog mnoštva tri markantne struje i obrađujemo kao jednu temu tada se to može najprije smatrati kao jedno više ili manje slučajno povezivanje; može se, kao što je poznato, sve sa svačim uspoređivati.

Ipak nam se čini da ova tri strujanja stoje u aktualnoj kako historijskoj tako i sistematsko-problematskoj vezi.

Pokušamo li ih dovesti u aktualnu, jako samo vanjsku vezu, tada izgleda da se najprije marksizam i egzistencijalizam međusobno suprotstavljaju kao dva antitetička svjetovna nazora. Marksizam slovi, tako se objašnjava, kao svjetovni nazor tzv. istočnog, pozitivizam pak svjetovni nazor tzv. zapadnog svijeta. To se tada još detaljno pobliže izvodi i obrazlaže; otprilike tako da se pozitivizam smatra da je u vezi sa kapitalizmom, njegovom industrijom i njegovim društvom i tome slično. — Fenomenologija pri tom stoji nešto po strani. Gledajući čisto regionalno moglo bi je se smatrati oblikom srednjoevropskog filozofiranja. U skladu s tim katkada se proglašava također i kao građanska filozofija.

Zavirimo li pobliže u aktualnu situaciju tada se mogu konstatirati unatrag po prilici dvadeset godina u sve većoj mjeri uzajamna ispreplitanja koja rezultiraju djelomično iz kritičkog međusobnog razračunavanja, djelomično iz prihvaćanja koje se proširuje; to čak može dovoditi do nastajanja novih ideja i koncepcija. Nitko ne bi smio osporiti da marksizam u zapadnom svijetu danas nije niti nepoznat niti tom svijetu stran. Tamo čak nastaju novi oblici, sjetimo se npr. strukturalističke interpretacije Marxova djela kao i životno-filozofskog izlaganja samog Marxa, koje nasuprot ortodoksnom dijamatu opet seže do ranog, Hegelu blizog

Marxa. Pozitivizmu je pak, suprotno tome, tako izgleda, uspjelo ući u dva bitna područa istočno-marksističkog mišljenja: u obliku teorije znanosti, odnosno »Philosophy of science«, uključujući »Science of science«, dva elementa čija se aktualnost sve više očituje. U izvjesnoj svezi stoji zatim lingvistika i s njom povezana lingvističko-analitičko-neopozitivistička filozofija. S time su povezani počeci razvoja emancipacije elemenata nadgradnje kao npr. nauke o jeziku, itd., pojave na koje ćemo se još poslije vratiti.

Fenomenologija ostaje pri tome na izgled — izričito kažem na izgled — nešto u pozadini. No, ne treba previdjeti da se ona širi kako prema Zapadu tako i prema istočnim zemljama. Tamo prevladava više tip logičko-eidetske, ovdje više tip egzistencijalno-antropološke fenomenologije.

II

Proizlazi li već iz rečenog međusobno aktualno zahvaćanje tih triju misaonih krugova, koje je već omogućilo da se istraži pobliže njihov međusobni odnos i međusobno utjecanje, može se pokazati još dublje srodstvo koje dopušta da se sadašnji susret smatra kao ponovno tematiziranje samog začetka na novoj razini.

Sva tri filozofska kretanja su djeca 19. stoljeća i iz njega su izrasla. Ali ne samo to: ona imaju također isto porijeklo: sva tri su bila u svoje vrijeme manifestacije iste ljudske i duhovne pobune protiv dominacije spekulativnog idealizma koji se u ljudskom, duhovnom i povijesnom pogledu »otuđio« od zbilje. Svim trima je zajedničko dozivanje konkretne ljudske i povijesne zbilje i odlučno snalaženje u njoj. Stoga imaju zajedničke osnovne parole, stoga polaze od zajedničkih temeljnih zasada.

Interes slijedećih izvoda je da se proslijedi njihov pojedinačni specifični razvoj iz tog zajedničkog porijekla. Taj razvoj ide raznim tematskim smjerovima i kreće se na različitim nivoima. Rezultat tog različitog razvoja vidjet će se u tome da sva tri pravca stoje danas opet na odlučnom zajedničkom raskršću. Zajedničko im je pri tome, tako se čini, da sva tri kretanja teže prema tome da »transcendiraju« izvorni »naturalizam« — ako je dozvoljeno upotrijebiti taj izraz za jedno sasvim općenito karakteriziranje —, i to jedanput na jednom »višem«, a drugi put na jednom »refleksivnom«, tj., u izvjesnoj mjeri, retrospektivnom planu.

Ako se taj razvoj mora proslijediti detaljno, tada se istraživanje pri tome mora shvatiti kao *filozofsko* istraživanje. To znači da se ne radi o metafizičkim ili ideološko-svjetonazornim argumentacijama koje se povlače na posljednje teze, ili koje uvlače, kao filozofska, druga utemeljenja, politička, ekonomska, i ostala.

Filozofsko znači ovdje dvoje: kritičko-analitičko pitanje koje osvjetljava datosti, i kritičko-reflektirajuće pitanje koje pita o pretpostavkama koje se u danom času čine, ili tačnije rečeno, moraju činiti.

III

Počnimo naše razmatranje prikazivanjem *pozitivizma.*

Osnovni stav pozitivizma, izgleda, može se svesti na dvije osnovne ideje, odnosno, dva osnovna stava:

1. Postulat povratka na *dano;* to dano se mora uvijek shvaćati kao postulirani ideal a ne kao jedan za svagda čvrsti »fakat« (Factum).

2. Ideja *povijesnosti.*[1]

Te dvije ideje ne daju se rastaviti jedna od druge. Prije svega pozitivizam jednog A. Comtea, kao glavnog predstavnika, načelno se shvaća kao nužni stadij jednog povijesnog razvoja u kojem se uvijek nešto različito smatralo kao »određeno« zbiljsko. Poznato je da je, prema pozitivizmu, na početku bio teološki stadij kada se u božanskim danostima, kao što su bogovi, jedan jedincati Bog, gledalo ono pravo, odnosno jedino zbiljsko. Zatim dolazi metafizički stadij kada se zbilja vidi u supstancijama koje su iza ili ispod pojava. Pozitivni stadij, kako se manifestira u Comtea, polazi u svom poimanju zbilje od danoga kako ga je kao samorazumljivo odredila tadašnja znanost, prije svega fizika. Tako gledan pozitivizam je u svom začetku u tom pogledu predstavnik *naivnog materijalizma* 19. stoljeća.

Taj naivni materijalizam — gledajući sada općenito — doživljava neposredno zatim različite interpretacije koje ne prekoračuju neposredni nivo danosti, tako prije svega energetski materijalizam i iz njega izvedeni dijalektički materijalizam.

Sam pozitivizam je ovdje dosljedniji. On se ne zadovoljava isprva zadovoljavajućim odgovorom, te pita dalje: što je to zapravo dano? Što mogu neposredno dokazati? Time mora biti gore spomenuti naivni materijalizam prekoračen; on se iskazuje kao jedna vrst ponovnog zapadanja u stari metafizički stadij;

---

1) Može izgledati čudno da se ideja povijesnosti stavlja kao bitno u začetku pozitivizma; tome proturječi na izgled bez-povijesnost koja se tako često predbacuje današnjem pozitivizmu. Ovdje se mora ukazati, osim na Comteovu samorazumljivost, također i na druge oblike pozitivizma počevši od historizma u njegovim različitim predstavnicima sa odgovarajućim postulatima (usporedi Rankeov postulat prikazivanja onoga što je »zbilja bilo«) preko predstavnika lingvistike (Schleicherov razvoj je tipičan) do pozitivističkih filozofa sa povijesnom sviješću, prije svega Diltheya. Na žalost njegov odnos prema Comteu nije još do danas istražen kao ni prihvaćanje Comtea u Njemačkoj.

jer materija, ma kako se ona shvatila, nije nešto neposredno dano. Ona je — moderno govoreći — jedan konstrukt, tj. jedna hipotetička tvorba za objašnjenje upravo tog danog.

Konsekventni odgovor na pozitivističko postavljanje pitanja u toj povijesnoj situaciji jest *fenomenalizam.* On tvrdi da se samo ono što mogu vidjeti, opipati, čuti itd. može smatrati kao pravo i »nepatvoreno« zbiljsko — da upotrijebimo jedan specifični izraz koji je Dilthey upotrebljavao u jednom drugom sklopu. Pomoću odgovarajuće apercipirajuće interpretacije izgrađuje se ekstrajekcijom »vanjski« a intrajekcijom »unutarnji svijet«. Tako nastaje ono, za nekritičko razumijevanje samorazumljivo, naivno suprotstavljanje ja i svijeta.

I taj odgovor se ne iskazuje kao trajno održiv, tj. pokazuje se kao naivan. Što je to naime osjećanje? Što je to kad kažem: gledano, opipano? I misli li drugi, misle li drugi uopće isto kao i ja kad oni slično o tome — također sa mnom — govore? U unutrašnjoj dosljednosti postavljanja pitanja razvija se tako, kao novi stupanj, lingvistički *pozitivizam:* Nisu više osjetilne danosti fenomeni nego jezične danosti, riječi, rečenice, ukratko jezični fenomeni.

Ovdje se, kako je poznato, do danas razvilo jedno široko polje istraživanja neopozitivizma i njegovih varijanata kao analitičke filozofije, orginary-language-philosophy, itd. Ovdje nailazimo na jedno aktualno područje koje preko svojih sljedbenika presiže i u fenomenologiju — govori se direktno o jednoj »linguistic phenomenology« (Austin) —, a s druge strane je već duboko prodrlo u marksističko filozofiranje. O tome će biti još govora.

Ali i na ovom tematskom području stavljaju se iznova kritička pitanja. Mislilo se doduše u prvom naletu da se mogu svi problemi riješiti, prvenstveno oni tzv. metafizički — što je u mnogočemu u izvjesnoj analogiji sa dubinskom psihologijom. Naslov koji se ujedno može smatrati parolom, kao što je Carnapov: »Prevladavanje metafizike pomoću logičke analize jezika«, dokumentira taj stav. No upravo analitički postupak mora stavljati nova pitanja: Što zapravo mislimo kad govorimo o pojedinim stvarima, odnosno kad upotrebljavamo riječi? Mislimo li svi isto kada tako »ophodimo« s riječima (Austin)? Što mora da je tu »dano«?

Time, kako izgleda, prekoračuje kritičko analitičko pitanje plan jezičnih fenomena. Ono posiže prema natrag za nečim »unaprijed-danim«. To je ono što se u fenomenologiji naziva transcendentalnim pitanjem. Lingvistički pozitivizam preuzima ovdje, izgleda, jedan postupak fenomenologije.

Time možemo za sada zaključiti pregled razvoja pozitivizma.

IV

Osvrnimo se sada na drugu filozofiju, *marksizam.* Naglasimo pri tome još jednom da će se marksizam razmatrati kao filozo-

fija a ne kao svjetovni nazor i tome slično. Treba poći od samog Marxovog djela. Naravno i ovdje je svaki pokušaj jedinstvenog prikazivanja jedna interpretacija koja pokušava vidjeti cjelokupno literarno djelo kao jedinstvo koje sa svoje strane određene osnovne teme implicira kao bazu, bilo da se one uzimaju razvojno povijesno ili, i sistematski.

Pod tom pretpostavkom čini nam se da je osnovna koncepcija ideja jednog *naturalnog humanizma*. Naturalni humanizam stavlja, kao primarnu danost — da govorimo terminologijom pozitivizma —, čovjeka u njegovu ekonomsko-materijalnu osnovnu situaciju proizvodnje života. Čovjek je radeći — poslujuće biće koje producira svoj život. I ovdje ne treba nikakvo posebno objašnjenje ukoliko ovaj začetak stoji uz pozitivizam i to u pozitivnoj kao i u negativnoj formulaciji. Ukažimo samo na postulat da se Hegela mora staviti na glavu da bi se čovjeka postavilo opet na noge.

Ako je »dano«, »osnovni fenomen«, materijalna proizvodna situacija, u kojoj čovjek putem rada »projektira«, oblikuje i ozbiljuje svoj život, tada je trivijalno istaći — što se ne može dosta naglasiti —, da se pod »materijalnim« ne misli čovjek kao jedan fizikalno-materijalni sistem; ta koncepcija je u smislu Marxovog polazišta zapadanje u metafizičko mišljenje. To se mora naglasiti da bi se već ovdje ispravno postavile pretpostavke za kasnija izvođenja.

Sve ostalo je, nasuprot tome, sekundarno, nadgradnja, počevši od svijesti, jezika, znanosti, umjetnosti do prava, države, partije i religije.

Pred tim osnovnim fenomenom odstupaju i eventualno druge bitne ideje, prije svega ideja socijalnosti, povijesnosti i dijalektike. Ideja čovjekove *socijalne utkanosti* — što se naročito naglašava u zapadnom marksizmu — vidi odnos između čovjeka i društva kao odnos napetosti a ne kao diktaturu društva, u kojoj čovjek pojedinac fungira kao element, odnosno element funkcije u jednom sistemu organizacije. I to elementarističko-funkcionalističko tumačenje čovjekove socijalnosti, ako se ono ne upotrebljava čisto znanstveno, npr. u jednoj sociološkoj funkcionalnoj analizi kao — eventualno čak kibernetski koncipiran — model, nego ako nastupa sa filozofskom pretenzijom, izgleda da predstavlja jedan sličan pad unazad. To će se još rasvijetliti kasnije, naročito kad bude govora o socijalitetu i modernoj — fenomenološki koncipiranoj — intersubjektivnosti.

Kao druga ideja priključuje se zatim ideja povijesnosti, koja je u bitnom preuzeta od njemačkog idealizma i u mnogome dovodi u paralelu sa pozitivizmom — pomislimo između ostalog na historizam. Marx vidi sebe kao i svoju teoriju, svoju svijest, kao produkt onoga što je bilo kao i ujedno aktualni povijesni faktor postajanja jednog »prirodno nužnog razvoja«, kako ga on naziva. To povijesno samorazumijevanje krije u sebi ambivalentnost: s jedne strane je uvjeren da u povijesnom procesu nema

ništa apsolutnog, dakle svako ortodoksno dogmatiziranje predstavlja ne samo protekli život nego ukočenost i smrt. s druge strane pak mora ipak nastojati oko toga da u protjecanju stvori fundament — ma kako se on shvatio —, koji se ujedno dade i jezično formulirati.

Kao treću, treba spomenuti onu ideju koju mnogi smatraju bitnom, ideju *dijalektike.* Nije ovdje mjesto — iako bi to s obzirom na cjelokupno izvođenje bilo od prijeke potrebe — da se prikaže funkcija dijalektike, odnosno dijalektičke metode, u jednom sistemu mišljenja; takvi zadaci su npr. do-pojma-dovesti mijenu i kretanje, na što je već Hegel ukazao, obuhvaćanje suprotnosti, moći-uvesti-u-igru sve negativno, počevši od jednostavne negacije do tlačenja i ubojstva i smrti. Jednako tako nije ovdje mjesto za sitan filološki rad i istraživanje Marxove terminologije pri čemu bi se ustanovilo kako se teško nalazi riječ, naročito ako se uzme »Kapital«.

Bilo kako bilo, odlučujuća je u Marxovoj osnovnoj koncepciji ideja naturalnog ekonomsko-materijalnog humanizma koji se pokušava shvatiti i odrediti ujedno u svojoj socijalno-povijesnoj situaciji. U toj karakterizaciji može se između ostaloga naći bez daljnjega paralela u odnosu na porijeklo pozitivizma; i Marxova pozicija je također pozitivizam, ali sa bitnim specifikumom, tj. da se u taj pozitivizam uključuje i čovjeka.

Pod tom pretpostavkom ukazuje se eventualna mogućnost, analogno spram razvoja pozitivizma, da se pokaže jedan filozofski — nipošto politički, ekonomski, partijski, i tome slično — razvoj. Marx je svoje djelo prvotno koncipirao kao »*kritiku*« i to kao »Kritiku političke ekonomije«, koje je kasnije objavio pod naslovom »Kapital«. Filozofski gledajući, izgleda ne samo moguće nego i nužno da se ovo djelo svrsta u povijesnu liniju velikih filozofskih »kritika«. Ta linija počinje sa trima Kantovim »Kritikama«, »Kritikom čistog (teoretskog) uma«, »Kritikom praktičkog uma« i »Kritikom rasudne moći«, nastavlja se dalje preko Marxove kritike, i dalje preko Diltheyeve »Kritike historijskog uma« i završava, odnosno manifestira se danas u Sartreovoj »Kritici dijalektičkog uma«.

»Kritika« u tom smislu ne shvaća se prvenstveno kao kritika postojećih odnosa i stanja ili slično, nego znači, kao filozofska kritika, pitanje o pretpostavkama i temeljima danoga. Tako se Marxova »Kritika« manifestira kao rasvjetljavanje i pokazivanje »snaga«, tj. proizvodnih snaga jedne povijesne situacije koja se zatim iskazuje u suprotstavljanju baze i nadgradnje sa njihovim dotičnim diferenciranjima. Istinska proizvodna snaga jest »čovjek«, odnosno »društveni čovjek«, koji se pokazuje u aktualnoj povijesnoj situaciji, u kojoj je »robnost« primarni konstituens bitka i zbilje, u svom »otuđenju«.

»Poznanstvenjenje« i dogmatiziranje, koje će u buduće krčiti put, zaboravilo je čovjeka kao proizvodnu snagu, odnosno

potisnulo ga u pozadinu. Razlozi za to mogu biti različiti; napokon, bilo je nužno da se teorija stavi u službu prakse, tj. revolucije i stvaranja države.

Tek nakon drugog svjetskog rata, kako izgleda, može se ponovno konstatirati filozofsku »kritiku«, tj. filozofsko postavljanje pitanja. To filozofsko pitanje dovodi ortodoksnost opet u dinamički proces. Pri tome se moraju, izgleda, konstatirati prije svega dvije činjenice koje možda stoje u unutrašnjoj vezi: Prvo, nadgradnja labavi; pri tome igra prije svega odlučnu ulogu problem jezika kao i problem znanosti. Drugo, čovjek biva ponovno otkrivan kao »proizvodna snaga«, sada u jednoj široj koncepciji.

Iako kod samog Marxa — kao kod Engelsa — nadgradnja nije bila određena apsolutno kao pasivni sekundarni proizvod naspram zbiljskog temelja, ipak je postalo u skoro vrijeme samorazumljivo da se jedan takav model aksiomatizira kao marksistička temeljna teza. Tu nastaje, naročito nakon svršetka rata i dalje, ponovno problem *znanosti*. Čak bi se moglo govoriti o jednoj unutrašnjoj logici koja sve više vodi k tome, da se znanosti prizna samostalnost bilo spram ekonomske temeljne situacije, bilo spram socijalne temeljne strukture. Počelo je po prilici sa fizikom; kao primjer mogli bismo uzeti prosudbu Einsteina i njegove teorije relativnosti. U sve pojedinosti ne treba ulaziti; moglo bi se dalje ukazati na spoznaje moderne znanosti. — Kao daljnji primjer mogli bismo spomenuti biologiju.

Gotovo bi se moglo smatrati nekom vrsti logičkog razvoja ako kao daljnju disciplinu moramo navesti znanost o jeziku, lingvistiku. Time presižemo u područje znanosti koje se, kao društvene, duhovne ili kulturne znanosti, kao specifični tip znanosti, suprotstavlja prirodnim znanostima. Kako daleko ovdje prethodi »emancipacija« neka ostane otvoreno pitanje. Kao primjer moglo bi se navesti uspostavljanje sociologije kao priznate znanosti; problematska situacija tog tipa znanosti pokazuje se na pr. kod povijesti.

Za osamostaljivanje lingvistike dolazi još i jedan drugi razlog: jezik se bio, kao prvobitni dio nadgradnje, koji se stoga nužno smatrao ovisnim od ekonomske situacije i društvene strukture, izlučio iz tog kompleksa i uspostavio kao samostalno humano područje. Ne treba dalje istraživati one razloge za taj korak koji su bili navođeni u prvom planu i one koji su bili latentno prisutni. Sama činjenica je dovoljna. Treba samo ukazati na jednu tačku koja nam se čini važna. Jedan od argumenata za neovisnost jezika bio je instrumentalni karakter jezika; jednako kao što proleter tako i buržuj upotrebljava istu pušku — dakle oruđe —u borbi za vlast, tako je i s jezikom, koji se, naravno, kao sredstvo upotrebljava za propagandu, itd. Vrijeme je da se to isto događanje obrazloži s jednom obratnom argumentacijom; jezik je medij — ne sredstvo — u kojem se sve ideologije,

ma koje one bile, mogu susresti, dapače jezik je jedinstveno sredstvo putem kojeg one moraju doći u međusobni kontakt.

Znanost i jezik iskazuju se tako kao samostalni i osebujni produkti, da, čak kao produktivne snage. Naravno, one to ne mogu biti bez proizvodne snage naprosto, čovjeka.

Time dolazimo do drugog bitnog filozofskog elementa, do nove antropologije, odnosno novog antropologiziranja koje nanovo otkriva *čovjeka*. Pri tome su, čini se, prije svega dva momenta koji upadaju u oči. Na čovjeka se gleda sve više s obzirom na njegovu *stvaralačku* sposobnost. To je još naglašavano time što se upravo znanost i jezik smatraju kao specifični proizvodi koji nisu primarno određeni materijalno-ekonomskom situacijom. To pak uvjetuje da se čovjekova stvaralačka moć u isti mah smještava sve više u *duhovno* područje.

Baci li se s te filozofske situacije danas pogled natrag na Marxovu osnovnu koncepciju tada se može reći, s jedne strane, da se time ponovno zahvaća izvorna Marxova misao, bilo u pogledu shvaćanja znanosti, bilo u pogledu duhovne stvaralačke moći čovjeka. Ta dva elementa pak znače, pregleda li se, s jedne strane, povijest marksizma a s druge strane, aktualna filozofski situacija, bitno proširenje i prije svega produbljenje upravo u smislu intencije Marxove »Kritike«.

S tim korakom susreće se sadašnji marksizam ujedno sa pozitivizmom i prije svega s fenomenologijom. U pogledu svakog pojedinog smjera može se ukazati na dvije stvari; susret na području moderne teorije znanosti i znanosti znanosti, kao i razračunavanje sa pozitivizmom koje se sve više i više produbljuje u obliku lingvističkog pozitivizma, napokon i u obliku »lingvističke fenomenologije«. Ipak do fenomenologije same vodi put prvenstveno preko antropologije, odnosno čovjeka.

V

Razmotrimo također i fenomenologiju u kratkom sistematsko-povijesnom pregledu i pogledu unatrag: temeljni stav smo već spomenuli. Fenomenologija je možda prva, od svijeta i od ideologije slobodna filozofija zapadne duhovne povijesti. Dok svi prethodni — i velik dio mislilaca koji slijede — idu konačno na posljednji metafizički temelj, koji se postavlja kao apsolutni principi i vrijednosti i u koje se kao takove vjeruje, zvali se ti principi Bog, Um, Život, ili Materija, dotle je za ovu filozofiju, tj. fenomenologiju, vrhovni i jedini princip postulat: »natrag k samim stvarima!«

U usporedbi sa pozitivizmom fenomenologija započinje u onoj faz koju je pozitivizam dostigao nakon svog prvog kritičkog samopromišljanja. Pozitivistički fenomenalizam i fenomenološki psihologizam svijesti u pitanju danosti su tako u mnogom pogledu gotovo identični. Upozorimo, s tim u vezi, samo na to da

je riječ »fenomenologija« nastala upravo u krugu prirodnoznanstveno-pozitivističkih teoretičara, kao Kirchoffa, Hertza, Macha i drugih.

Dok je fenomenalizam više objektno orijentiran, tj. okrenut više objektnim danostima kao takvim, dotle fenomenološkoj inicijativi ostaje tema subjekt-objekt-napetost. Mišljenje ovdje kruži više oko čovjeka i ostaje tako prije na Marxovoj liniji humanizma. S pitanjem o subjektivnim pretpostavkama ide pod ruku drugo tematsko pitanje: prekoračivanje čisto empiričkih danosti. Daleko bi nas odvelo da detaljno slijedimo ovdje Husserlov prijelaz od čisto psihologijskog utemeljenja matematike na početku njegovog rada do utemeljenja objektivne logike u »Logičkim istraživanjima« i do kasnijeg nauka o bitima koje su dane samo u čidetskom zoru. Taj put, uzet čisto za sebe, odveo je u mrtvu zonu. Tko zna danas još za nauk o apsolutnom idealnom bitku idealnih predmeta i apsolutnim vrijednostima Maxa Schelera i Nicolaia Hartmanna.

Budućnost je pripala transcendentalnoj fenomenologiji. Njezina osnovna koncepcija sastoji se u dvjema idejama: čovjek u svom ustrojstvu tj. u svojoj stvaralačkoj *moći-projektirati* jest temelj za bitak i određenje zbiljskoga, tj. bića, bilo ono ljudskog, društvenog ili ne-čovječnog karaktera. Drugo: to ustrojstvo nije nikakav empirički faktum, ono je jedne vrsti temeljne ili bitne strukture koju Husserl, kao i Heidegger, određuje kao *transcendentalnu* strukturu. Ona je utemeljujuće ontologijsko tlo.

Konstitutivno vraćanje na čovjeka može ga shvatiti sada u tri različite koncepcije: kao primarno teorijski ustrojeno biće, kao emocionalno ili primarno praktički-poslujuće biće.

Važi li teorijsko ustrojstvo — to je Husserlovo mišljenje, tada se zbilja određuje primarno kao svijet stvari; tek sekundarno poprimaju karakter vrijednosti i mogu zadobiti praktične funkcije.

Smatra li se pak čovjek — kao u Maxa Schelera — primarno *emocionalnim* bićem, tada susrećemo zbilju primarno u emocionalnom aspektu: sve nam je prvenstveno dano u aspektu korisnosti ili škodljivosti, radi li se o ljudima, živom ili mrtvom. Distanciramo li se od toga, tada nastaje svijet stvari; pustimo li da primarni karakteri djeluju, tada dobra (dobro = stvar + vrijednost) utemeljuju praktične mogućnosti.

No, subjekt se može shvatiti primarno i kao praktički poslujuće — čak kao radeće — biće. Bitak bića — da kažemo specifičnom Heideggerovom dikcijom — određuje se tada kao »priručnost« (Zuhandenheit). Kao što ja ophodim sa danostima, sa svojom okolinom, tako se i ona određuje, kao ovdje ova ploča, ili tamo ona knjiga. Sve mi tada primarno služi za jedno »da-bi . . .«. Tek po apstrahiranju prelazi — kao »deficijentni modus« — priručnost u predručnost tzv. teoretskih stvari; ta je argumentacija, izgleda, moguća samo u njemačkom jeziku.

To predrazumijevanje ljudskog ustrojstva dovodi u blizinu pitanja: zašto uz tako analognu osnovnu koncepciju čovjeka kod Marxa i kod Heideggera nije s marksističke strane do sada, čini se, pronađen pristup k djelu »Bitak i vrijeme«.

Postoji, dakako, kod obadvojice bitno različito daljnje izvođenje: Marx promatra radećeg čovjeka primarno u njegovoj socijalnoj utkanosti, zajedništvo je za njega konstituens rada iz kojeg se tada oblikuje dioba rada, stvaranje klasa, itd.

Heidegger postavlja čovjeka primarno izolirano, odnosno u antitezi prema okolici. Ta okolica konstituira primarno »biti-zajedno«, pri čemu je ono — opet u njemačko-jezičnoj argumentaciji — primarno određeno po drugobivstvovanju; drugi, oni su ono »bezlično« u što se zapada, oni su »pakao«, kako će to kasnije reći Sartre.

Upravo u toj tački se međutim u fenomenologiji, ukoliko ona čovjeka stavlja u središte — zvala se ona fenomenologijom, egzistencijalnom fenomenologijom, ili čak egzistencijalizam, zbio odlučan obrat: krči se put od izoliranog pojedinca k zajednici, prema intersubjektivitetu.

Putovi su dovle različiti u detaljima: Heidegger polazi od ja prema »mi«; Heidegger razumijeva to u jednoj vrsti romantičkog vraćanja unatrag i osjeća se ponukan na izraz Hölderlinovim pjesništvom. Na žalost, taj je romanticizam skrenuo u nacionalizam koji je dakako ubrzo bio prevladan. Za naše promatranje daljnji razvoj, koji se konačno završava u nekoj vrsti mita globalnog svjetsko-kozmičkog totaliteta, nije više od važnosti.

Drugim pravcem ide Sartreov put: također i on polazi najprije od jedne još ekstremnije antiteze spram okolice — »Pakao to su drugi«. Njegov razvoj tendira prema socijalizmu, iako osebujnog karaktera. Taj novi nauk očituje se zatim, kako je poznato, u dramama, romanima, kao i u filozofsko-književnim spisima.

Navedimo još posljednjeg iz tog kruga: Alberta Camusa. Njegov početak jest nauka o apsurdnom čovjeku koji kao pojedinac tek u negaciji apsurdne situacije može biti, odnosno postati, on sâm. On završava s jednom idejom zajedništva koje je nošeno jednom sviješću bića koja podsjeća na Husserlov razvoj od (izoliranog) Ego do intersubjektiviteta. Taj razvoj sa svoje strane završava konačno u nekoj vrsti metafizike sveobuhvatnog »transcendentalnog života«. Camusov put je naprotiv kartezijanski racionalan. Kartezijanska je također i njegova nova argumentacija: kod Descartesa je glasilo: »Cogito ergo sum« — »Ja sam sebe svjestan, u tome se temelji moja zazbiljnost«, a sada glasi: »Je revolte, donc, nous sommes« — »Ja se bunim, dakle, mi jesmo.«

Mi-biti, skupa-biti, međutim, — misao koja se probija kod svih ovih novih fenomenoloških teorija — je samo moguća kroz *jezično* komuniciranje i kao jezično komuniciranje. Argumentacije su pri tome različite; moglo bi se citirati Heideggera:

»Jezik je kuća bitka, u toj nastambi stanuje čovjek«, moglo bi se uputiti na Sartrea. Činjenica da svi oni pišu, tj. da žele voditi razgovor, svjedoči za tu novu koncepciju.

Time postaje *jezik* na novi način u fenomenologiji generalnom temom. Potpuno previđen nije on bio nikada; podsjetimo, između ostaloga, samo na Husserlova rana razračunavanja sa St. Millom i njegovim bavljenjem s problemom izraza i značenja u »Logičkim istraživanjima«. Na koncu razvoja mogli bismo uputiti zatim na kasnog Heideggera. Time se fenomenologija sa svoje strane susreće s aktualnom problematikom pozitivizma unutar kojeg se može govoriti čak o jednoj »lingvističkoj fenomenologiji«.

VI

Tako, čini se, dolazi između ta tri velika filozofska kretanja, koja su u prošlom stoljeću nastupila s parolom: »natrag k zbilji«, nakon gotovo stogodišnjeg odvojenog razvoja koji se može shvatiti kao jedan spiralni razvoj na višoj razini, do jednog novog i sada produbljenog susreta.

Dosadašnji razvoj slijedili su — s jednom gotovo imanentnom nužno prosijavajućom zakonitošću — različite pravce. Ako se danas ponovno susreću na jednom zajedničkom tlu osnovnih teza, tada su to možda ove dvije: najprije vrijedi: primarna neposredna danost jest čovjek u njegovoj konkretnoj povijesnoj situaciji. Kriterij isključivo materijalno-ekonomski shvaćene proizvodne situacije ne može biti više danas priznat u toj jednostavnoj formi. Ostaje međutim ipak važeće karakteriziranje ljudske situacije kao proizvodne situacije. Čovjek je biće koje »proizvodi« i radi.

Pitanje proizvodnog ustrojstva, njegove strukture, ostaje otvoreno. Ono se može, izgleda, rješavati na način fenomenološko-transcendentalnog povratnog pitanja. Fenomenologija je do sada čovjeka uvijek već određivala kao biće koje — prije svakog konkretnog rada i proizvodnje — u svakoj povijesnoj situaciji »projektira svijet«. U konkretnom izvođenju bila je dakako uvijek utamničena u jednom »metafizičkom predrazumijevanju« jedne specifične slike o čovjeku — kako smo to pokušali osvijetliti prijašnjim izvodima.

Možda se međutim dade konačno naznačiti univerzalna transcendentalna struktura, koja odgovara čovjeku kao takvom i u kojoj se čovjek uvijek kao čovjek može i mora odrediti. U tom pravcu idu vlastiti pokušaji jedne »nove fenomenologije«. Ne u smislu jednog individualističkog egocentrizma, niti jedne ahistorijske nauke o biti čovjeka. »Nosilac« jedne takve strukture bio bi oblik jedne »intersubjektivnosti«, koji se nadaje od svih triju filozofskih struja: od fenomenologije, iz koje je proizašla ideja (konstituirajućeg) intersubjektiviteta, marksizma, za kojeg je socijalna dimenzija uvijek već samorazumljiva, i konačno pozi-

tivizma koji se u svojoj najnovijoj formi shvaća kao teorija jezične intersubjektivnosti o kojoj će odmah biti govora.

Jedna takva transcendentalna struktura bila bi više ili manje »prazna«, u neku ruku okvir koji bi u pojedinim povijesnim, socijalnim i kulturnim situacijama dobivao svoje odgovarajuće sadržajno »punjenje«.

Pred tom »pozadinom« mogu se različite metafizike, svjetovni nazori, ideologije — ili ma koje drugo ime koje bi se moglo navesti — razumjeti kao ništa drugo nego upravo ta sadržajna ispunjenja, i sve to kao »oličenje« za koje se tada uvijek može konstituirati ono što se nagovara i razumije kao zbilja, svijet, itd.

Ta struktura intersubjektiviteta nije stoga nikakav monolitni blok, nego uvjetuje ono što bismo mogli nazvati *»intersubjektivni svijet«*. Transcendentalni fundamentalni uvjet za to jest — i time navodimo drugu zajedničku tezu — *jezična struktura.* Za fenomenologiju i novi pozitivizam ona je, kao što je izvedeno, samorazumljivost koja — naročito kod pozitivizma — izgleda katkada da ide predaleko. Za marksizam se čini da je sa izuzimanjem jezika iz nadgradnje učinjen odlučan korak za budućnost. To vrijedi u dvostrukom pogledu. Jezik je tako iskonsko proizvodno sredstvo, odnosno medijum, i manifestira »nadmaterijalnu« — ili bolje rečeno »pred-materijalnu« — strukturu čovjekovog proizvodnog ustrojstva koje tada također uključuje i »znanstveni svjetovni projekt« kao specifični tip projekta. Pri tome se, s druge strane, jezik ne može više kao faktično zbivanje, kao što se to iskonski zove, razumjeti kao sredstvo borbe, nego samo kao medij intersubjektivnog konstituirajućeg susreta.

Tako je, čini se, nađen put — ili barem začetak — da se spomenuta transcendentalna struktura ljudskog opstojanja rasvijetli: to bi bilo pitanje — o čemu je već prije na način nagovještaja bilo govora — pitanje o »uvjetima-mogućnosti-da-se-zajedno-o-nečem-govoriti-može«.

Upravo u tom smislu sam razumio ovaj referat i održao ga. Radovalo bi me kad bi to bio početak jednog takvog intendiranog racionalno-kritičkog razgovora.

Preveo Franjo Zenko

Andre Gorz:

»Radnička strategija i neokapitalizam«

Beograd, »Komunist« 1970.

»Ne postoji kriza radničkog pokreta, već kriza teorije radničkog pokreta« (str. 21). Ova konstatacija, s kojom bismo se mogli složiti, motto je Gorzovog djela: »Radnička strategija i neokapitalizam«. Strategija je, dakako, samo organon, koji je u krizi ako postoji kriza teorije ili smislene ideologije. Ova kriza, po Gorzovom mišljenju, uvelike ovisi o nastalosti marksističkih kategorija, relevantnih za radničku klasu, u uvjetima ssavim drugačijim od suvremenih, neokapitalističkih. I dok filozofijski marksizam ostaje jedino moguće utemeljenje istinskih socijalističkih zbivanja, na empirijskom niveauu njemu su potrebne revalorizacije. Ponajprije u poimanju distinkcije revolucije i reforme ,koja je u uvjetima liberalnog kapitalizma jednoznačno određena: revolucija kao strategija avangardnog proletarijata, reforma kao revizionistička. Ovaj je horizont zatvoren sadašnjim isključivanjem revolucionarne borbe, pristajanjem na reformu, koja uistinu postaje revizionistička u bernsteinovskom smislu: sredstvo u sebi, samosvrha, koja cilj ne poznaje. Ovome je rodoslovlje u evidentnosti protivurječja liberalnog kapitalizma, koje je ideologiju radničke klase uobličilo kao »negativnu negaciju«, kao defenzivnu. U uvjetima, u kojima protivurječja nisu tako evidentna, u kojima se socijalizam ne ukazuje kao nužnost, osnovni je zadatak odustajanje od te defenzivnosti. Gorz cjelokupnosti te problematike daje naslov: »Za ofenzivnu strategiju« (drugi, manji dio: »Radnički pokret pred zajedničkim tržištem« za nas nije od posebnog interesa). Stvaranje pak »pozitivne negacije«, »ofenzivne strategije« pretpostavlja, uz ostalo, razumijevanje da svaka reforma nije nužno reformistička. Autor razumije reformističkom onu reformu, koja svoje ciljeve podvrgava kriterijima i mogućnostima dane politike, a nereformističkom onu reformu, koja u danom sistemu ne traži ono što *može* biti, nego ono što *mora* biti, potrebe ne stavlja u ovisnost od kapitalističkog kriterija racionalnosti (str. 10—11). Ovom je distinkcijom Gorz dobio uporište, kako protiv shvaćanja socijalizma kao transcendencije, koji fenomenološki znači oportunizam tako i protiv njegovog pragmatističkog razumijevanja, koje empirijski svodi borbu na povećanje nadnica, što opet znači oportunizam

Osmišljavanje jedne ofenzivne strategije prije svega je razumijevanje *cilja*, kojeg autor izvodi u poglavljima: »S onu stranu sua«, »Radni odnosi«, »Svrhovitost rada«, »Reprodukcija radne snage: model potrošnje«, »Proširena reprodukcija radne snage: model civilizacije«.

Sam naslov Gorzovog djela određuje njegov misaoni napor: promjenu radničke strategije unutar neokapitalizma, koja za nas nije od primarnog interesa. Revolucionarnost cilja, podruštvovljenje sredstava za proizvodnju, koji radnička strategija mora tek posredovati, socijalistička društva posjeduju. Pa ipak, ovaj revolucionarni cilj jest tek *pretpostavka*, koja ne garantira nužnost drugačijeg, ljudskog društva i zbog koje Gorz faktičitet

socijalističkog modela naziva »oskudni« ili »ratni« socijalizam Iako možemo Gorzu prigovoriti da ne problematizira do kraja fenomen privatnog vlasništva, već da se zadovoljava konstatacijom da njegovo ukidanje per se ne garantira istinski socijalizam, da isto tako ne tematizira fenomen tehnike kao takve, već razrješenje njenih problema vidi u korelaciji sa društvenom svojinom, iako nam je bit marksističkog shvaćanja društvenog društva i čovječnog čovjeka poznata, ipak je njegova analiza »društva obilja« aktuelna, jer se specifičnosti njegova otuđenja perpetuiraju i u »ratnom socijalizmu«, pa traže stalno preispitivanje ciljeva i tome promijenjenu strategiju, što za nas znači usavršavanje samoupravljanja.

Cijela Gorzova kritička analiza društva obilja mogla bi se izvesti iz revalorizacije pojma ljudske potrebe. Tradicionalna podjela na fundamentalne, biološke i historijske potrebe biva izvorom fetišizacije i mitologiziranja humaniteta u orbitu proizvodnje zbog proizvodnje i potrošnje zbog potrošnje. Naime, fundamentalne potrebe, koje više ne mogu biti zadovoljene na neposredno prirodni način, individualni način, već društveno, historijski, dobivaju aureolu »viših«, historijskih potreba, kojima društvo obilja osigurava veći intenzitet i ekstenzitet. Društveno posredovanje i društveno proizvođenje prikazuje fundamentalne potrebe kao nadiđene i njihovo »bogatstvo« u historijskim potrebama. Ako se hoćemo riješiti ovog ideologiziranja treba misliti bit stvari: zbog preležanja iz organskog u organizaciono, zbog uništenja prirodne okoline i njene zamjene društvenom okolinom, fundametalne potrebe ne mogu biti drugačije zadovoljene nego na društveni način, ali ove potrebe nisu nove potrebe, historijske potrebe u bitnom smislu bogate ljudske potrebe, već historijski način zadovoljavanja tih potreba. Ovaj je način samo metamorfoza, koja fundamentalne potrebe posreduje kao motiv i objekt potrošnje. Zrak napr. kao fundamentalna potreba posredovano postaje »historijska« potreba za zrakom: potreba za ljetovanjem, za weekendima, urbanizacijom itd; hrana — potreba za restoranima, konzervama itd. U takvim uvjetima, gdje nedostatak zraka, sunca i prirode biva nadoknađen zdravstvenim objektima, praonicama, ukratko higijenom, ova »historijska« potreba jest osiromašenje čovjeka prema prirodi i njegovo posredovano zadovoljavanje fundamentalnih potreba. »No svojstvo je građanskog društva u tome da individuume prisiljava da individualno kao potrošači, otkupljuju sredstva za zadovoljavanje koja im je ono društveno otelo« (str. 78). Dakle, osiromašenje spram cjelokupnosti bića postaje izvor tzv. tercijalnih djelatnosti, a individuum je reduciran na homo oeconomicusa, na potrošača, koji kupuje svoje »historijske« potrebe. Logika sistema, koji proizvodi zbog proizvodnje i troši zbog potrošnje stvara kolektivnog, masovnog individuuma — individualna potrošnja je manipulirana i ideologizirana cjelokupnom njegovom »racionalnošću«.

Globalnom obrazovanju masovnog individuuma pogoduje i tradicionalna marksistička teorija apsolutnog osiromašenja, koja onda radničku borbu svodi na borbu za povišenje nadnica, a ova upravo odgovara ovom sistemu: intenzifikacija proizvodnje i potrošnje. Ovaj čarobni krug kvantitativnog povećanja potreba ideologizira »bogatstvo«, »humanost«, »blagostanje«. Evidentnost potrebe za socijalizmom više ne postoji, pogotovo u paraleli sa kvantitativnim potrebama u oskudnom socijalizmu. Težinu alijenacije treba tražiti u kvalitativnim potrebama, ali njih ne shvatiti kao eshaton, već ukazivati na njihovo tragično odsustvo, kojemu se odupire ljudska bit. Gorzova i jest najveća zasluga, da empirijski ne odustaje od stalnih »nereformističkih reformi«. Nepostojanje kvalitativnih potreba evidentno je u niveau kolektivnih potreba: za bolnice, škole, sportske terene, stanove, putove nema novaca u sistemu, koji suvišno proizvodi prije nužnoga. Kolektivna bijeda u individualnom obilju je index profiterske logike, čija je najslabija investicija čovjek sa svojim istinskim historijskim potrebama. Insistiranje na ovakvim primjerima, gdje je evidentno da

je čovjek sredstvo, a proizvodnja cilj topos je revolucionarne akcije i u »reformističkoj« taktici. Pretpostavka jest i drugačije shvaćanje kulture. Ne masovna kultura, koja je proizvodnja robe za potrošača u slobodnom vremenu, niti tzv. visoka kultura, koja je druga strana medalje istoga, već jedan koordinatni sistem, koji omogućava obrazovanje ličnosti, koja je subjekt historijskih zbivanja. Obrazovni sistem shvaćen kao prosta reprodukcija radne snage s najmanjim investicijama u specijalizirano obrazovanje, koje se uklapa u efikasnost sistema, zamijeniti shvaćanjem proširene reprodukcije radne snage koja traži svestrano obrazovanje i priznavanje da je rad, ne samo otuđeni rad tvorničkog sistema i njegova neposredna utilitarnost, već priznavanje radom učenje i stvaralačke sposobnosti koje individuuma osposobljavaju da izvede do kraja protivurječnost između industrijalizacije kulture i kulture industrijskog društva. Insistiranje isto tako na protivurječnosti između ekonomske vrijednosti i ljudske svrhovitosti jest revolucija u sistemu. Zato je potreba za kulturom historijska potreba, a njezino nepostojanje indeks otuđenja. Gorzova bi se poruka uopće mogla svesti na zahtjev protiv militarizacije nauke, industrijalizacije univerziteta, komercijalnog ponižavanja kulture, podređivanja proizvodnje čovječjih ljudi proizvodnji profita.

Marksistička kritika »životinjskog carstva« ostaje tako na snazi utemeljena na ljudskoj prirodi potrebe i jednom sistemu, kojemu je proizvodnja sredstvo, a čovjek cilj, u borbi za jedan drugi model civilizacije i kulture, nego što to može osigurati racionalnost profiterske provenijencije.

Gorzovo djelo »Radnička strategija i neokapitalizam« ima izuzetno značenje za tip kapitalizma, koji iz elementarne bijede ide u bitno ljudsko siromaštvo. Demaskiranje ideologizacije bogatstva pridonosi kreiranju cilja, promijenjena strategija, koja se nužno kritički osvrće na pojmove liberalnog kapitalizma »nereformistička je reforma«. Unutar neokapitalizma radnički pokret ne doživljava svoju krizu kao krizu svoje teorije, pa postaje krizan kada socijalizam odgađa za budućnost, a u sadašnjosti se miri borbom za povećanje nadnica, koja je upravo priznanje otuđenog rada i perpetuiranje samoga modela potrošačkog društva. Pragmatizam i utilitarizam strategije kao i »apstrakt« tnost ideala istinskog socijalizma traži jednu novu ofenzivnu strategiju, koja narušava sam temelj funkcionalne racionalnosti građanskog svijeta. U ovakvom pokušaju Gorz je dao značajan prilog, koji nije lišen misli, a niti bremenit neposrednom utilitarnošću.

Sama mogućnost da i socijalizam sa društvenim sredstvima za proizvodnju nastavlja otuđenja građanskog svijeta aktualizira Gorzovo djelo kao nužnost razvijanja kvalitativnih potreba jedne drugačije kulture, kojoj izgovor prvobitne akumulacije ne osigurava sam po sebi ulazak u carstvo slobode. »Oskudni« ili »ratni« socijalizam u opasnosti je također da sredstvo postane sredstvo u sebi, cilj. Revandikacija se zato i ovdje mora izvršiti na potrebama, da se suviše ne bi proizvodilo prije nužnoga.

Strategija bez utilitarnosti i cilj bez apstraktnosti odlika je ovog djela. Pa ipak autoru bismo mogli zamjeriti što nije tematizirao rad kao takav i tehniku kao takvu. Njihovo otuđenje on otuđenju u isključivu vezu sa ekonomskim momentom privatnog vlasništva. Nerazrješavanje ovog fenomena u »oskudnom« socijalizmu vidi opet u ovisnosti od ekonomijskog momenta, niskog stupnja proizvodnih snaga. Da kultura ima i svoju autonomiju, da ljudsko društvo pretpostavlja jedan novi tip kulture i neovisno o ekonomiji u Gorza nije prisutno. Tako se, doniišljena do kraja, ofenzivna strategija svodi na uspostavljanje svijeta rada. Ovaj je doduše razriješen suprotnosti privatnog vlasništva i klasa kao takvih, ali utemeljuje svijet, u kojem je svaki čovjek reduciran na radnika, a ljudska bit na radničku bit. Ovo je pretpostavka za vraćanje u zavičaj, za revolucionarni obrat iz radničke biti u ljudsku bit i zato

je Gorzovo djelo: »Radnička strategija i neokapitalizam« prilog osmišljavanju suvremene situacije radnika, bez obzira što nije uvijek do kraja domišljeno.

Blaženka DESPOT

Günter Rohrmoser:

Das Elend der kritischen Theorie, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, 107 str.

Verlag Rombach in Freiburg

Naslov ove tanke ali značajne knjige asocira ponajprije na traktat Karla Poppera »Bijeda historicizma«. Ovaj je pak sa svoje strane htio time nadovezati polemički na Marxovu »Bijedu filozofije«. Svojom kritikom Popper je htio pogoditi socijalne filozofije, što se odupiru metodologijskim samoograničenjima strogih znanosti. On je prije svega mislio na one, što društvo hoće spoznati u cijelosti i aspiriraju na velike prognoze o toku povijesnog razvitka na temelju historijskih zakona. Ova isto tako opsegom skromna knjižica postala je jednako ressource spora što vrije od 1961. između kritičkih racionalista Alberta i Poppera s jedne i frankfurtskih zastupnika kritičke teorije s druge strane. Prigovori kritičkih racionalista protiv kritičkih teoretičara bili su znanstvenoteoretske naravi. Doduše Habermas i Adorno nisu na isti način obrazložili svoje nepovjerenje spram metodologijskih aspekata što ih je druga strana iziskivala. Naprotiv, Habermas se u toku diskusije jasno, iako ne i eksplicitno, distancirao od Adornove strategije argumentiranja. No srž njihovog zajedničkog konfrontiranja valja u istoj mjeri kod obojice tražiti u praktički-emancipatorskom postavljanju cilja teorije. Prosvjetiteljsku teoriju društva odnosno povijesti s praktičkim obzirom nije se moglo postići u metodologijskom kavezu druge strane. To je bila srž argumenta.

Rohrmoserov traktat »Bijeda kritičke teorije« ne vodi ovu kontroverzu dalje. Moglo bi se čak reći, da je on mogao inaugurirati jednu novu kontroverzu, što kritičku teoriju pogađa točno ondje, gdje je ona najosjetljivija, naime u njenoj aspiraciji na racionalnost i praksu. A da i ne iznosi metodskokritičke argumente, produžuje, on, time ipak staru kontroverzu na novoj razini, i to na razini, koju kritička teorija jedino priznaje kao legitimnu. Rohrmoserovi argumenti grupiraju se oko pitanja o emancipatorskom potencijalu teorija napadnutih autora. Pri tome je njemu otpočetka u prilog, da o njima diskutira odvojeno.

Obračun s filozofijom povijesti Theodora W. Adorna otvara svesku. Ponajprije se radi o pitanju sveze između uma i vlasti što je kod Adorna centralna misao. Adornov sržni stav, da je kroz princip identiteta princip ovladavanja prirodom provalio čak i u mišljenje, interpretira Rohrmoser tako, kao da Adorno u filozofiji povijesti vlast izvodi iz identificirajućeg mišljenja. On dolazi do te teze, jer od Adornovih tekstova konzultira jedino »Negativnu dijalektiku«. To ne izgleda korektno. Pridoda li se naime kao ispomoć u interpretaciji ranije Adornove radove, prije svega »Dijalektiku prosvjetiteljstva« što je napisana zajedno s Horkheimerom, onda proizlazi drugačija slika. U historijsko genetičkoj perspektivi svodi Adorno upravo obrnuto identificirajuće mišljenje na prinudu za ovladavanje prirodom. Radi preživljavanja morao je čovjek u sebi izgraditi onu identičnu instanciju, pod čijom je prinudom, identičnom s prinudom preživljavanja, mogao on sebe samoga i okolnu prirodu nadalje zamjećivati samo još kao nešto što valja podjarmiti. U toliko sveza uma i vlasti, kako ustanovljuje Rohrmoser, odista nije kontingentna. Mišljenje je bilo izgrađeno kao instrument ovladavanja prirodom i stoji, u Adornovoj koncepciji, otuda i po svojoj vlastitoj biti čak i ondje u njegovoj službi, gdje bi moglo misliti protiv njega. Srž i simbol ovih vladalačkih struktura u svem mišljenju za Adorna je stavak protivu-

rječja. On je magička tačka, oko koje su uvijek iznova kružila Adornova teorijska nastojanja.

Tek opremljena ovom perspektivističkom korekturom stoji slika, što je Rohrmoser nabacuje o svezi vlasti i uma kod Adorna protiv: »Korijen vlasti jest dakle um« (16). Pod takvim uvjetima konzekventno slijedi, da je povijest napretka, naime u ovladavanju prirodom, isto toliko morala postati povijest stalnog nazatka, naime u nastojanju oko emancipacije, jer je ova povijest bila posredovana prosvjetiteljskim mišljenjem, a mišljenje samo ima kao svoju bit princip vlasti. Vlast je bila na početku povijesti, čiji je izvor, kako Rohrmoser kaže, kod Adorna kontingentan, vlast prirode nad čovjekom. Povijest je otuda nastojanje čovjeka, da se emancipira iz te vladavine. Na putu preko uma koji je sam postao vladavinom preobrazila se emancipacija prirodne prinude u vlast čovjeka nad sobom samim. Na pitanje, zašto Adorno smatra umjesnom jednu *negativnu* dijalektiku, Rohrmoser daje odgovor, jer on sadašnje stanje svijeta interpretira kao »totalni negativitet«, i to u ovom tačnijem smislu: »Na privremenom kraju povijesti emancipacije u sadašnjici čovjek je postao subjektom identiteta subjekta i objekta vlasti« (18). Ovo svoje» vrsno stanje u kavezu, gdje mišljenje može protiv vlasti uvijek reproduciratj samo vlast, naziva Adorno rado vladalačkom »stegom«. Jer je ona prema Adornovom nazoru suvremeni lik mita, izabire ona rado mitologijske riječi za svoj opis.

No i Adorno se drži toga, da sve ipak još može krenuti na bolje. To se ne postiže time, da se utopiju zaziva po imenu. Postavlja se pitanje o odnosu jedne takve teorije spram prakse koja mijenja društvo. Na ovo čini se nije lako odgovoriti, ako nije samo neki institucionalni okvir, nego je ljudski um sam vladalački strukturiran. Iz ovog razloga i — kako hoću izvana dodati — jer se kritička teorija samo pomoću ukaza na njoj nadređeni emancipatorski interes može izvući iz mreže znanstvenoteorijskih prigovora, konstatira Rohrmoser: »Svi metakritički prigovori protiv negativne dijalektike sabiru se dakle u pitanju o mogućnosti jedne prakse izmjene vlasti što je postala totalitarnom« (28). Ovaj odnos istražuje Rohrmoser na dvije razine, jednoj izvanjskoj: što Adorno kaže o odnosu svoje teorije spram prakse, i jednoj unutarnjoj: koji odnos dopušta njegova teorija spram prakse.

Kako je poznato, Adorno je posljednjih godina uvijek iznova naglašavao, čak u ekskluzivnim intervjuima, da njegova teorija privremeno uopće ne može imati nikakav odnos spram prakse. Zato je on imao spremljena dva argumenta. Prvo, teorija je sama već praktička, ukoliko ona stvari naziva njihovim imenom, i drugo, društvomijenjajuća praksa privremeno je zagrađena objektivnim okolnostima. Reformerska praksa pak nije uopće nikakva praksa u »emfatičkom smislu«, jer ona samo konsolidira »stegu«. Iz ovog kolebanja teorije kod Adorna, da uopće nema odnos spram prakse, zaključuje Rohrmoser isto toliko jednostavno koliko i upečatljivo: »U svakom je slučaju prva konzekvencija, što proizlazi za dijalektičku socijalfilozofiju u njenom odnosu spram prakse, da takva teorija, svojim izbjegavanjem praksa pomoću apstrahiranja od prakse, indirektno doprinosi tome, da praksa postaje besteorijska« (30). Od prakse, koja se onda odista, dijelom u njegovo ime, zbivala Adorno se stalno distancirao, uz ostalo s ukazom, da je ona besteorijska.

Još važnije od ovih već fatalnih konzekvencija jesu međutim one, koje proizlaze iz unutrašnjeg odnosa negativne dijalektike spram prakse. One ukazuju u istome smjeru.

Koji impuls može u jednoj teoriji, što govori o totalnoj stezi, inaugurirati i voditi praksu. Na osnovi svojih prethodnih analiza i u skladu sa izjavama Adorna može Rohrmoser ponajprije jednom konstatirati: Ni u kojem slučaju ne može to biti um, od kojeg bi valjalo očekivati doprinos za imjenu totalno lažnog svijeta« (24). Što onda? Moral možda? On također ne, jer on nije manje sputan stegom.

Podsjetimo se, da je na tragu Adornove nauke, prije svega opet one iz »Dijalektike prosvetiteljstva« -- sam Rohrmoser ne brine se začudo za ovu niti ovdje — preživljavanje ljudske vrste uspjelo samo

pod cijenu uspostavljanja identičnog sopstva. Ovo identično sopstvo je kao instancija podjarmljivanja i integracije prirodnog mimetičkih impulsa već čisto kao takvo princip vladavine. Što je prošlo kroz njegove kanale, um ili moral, to nije u stanju, kao refleks vlasti, isporučiti gledišta za uklapanje vlasti. S pravom postavlja Rohrmoser otuda pitanje, što onda uopće spoznaje totalnu vlast? On nalazi odgovor u Adornovoj negativnoj dijalektici. Ostatak je to prirode u nama, što pati pod suvremenim stanjem. Ovaj ostatak arhaičke prirode u nama budi nas spram vlasti i nadaje filozofiji njen program. Ona ima patnji pomoći da dođe do izraza. Ista instancija je jedina u stanju isporučiti i gledište za praksu: »Ako je svijest, uključivši prosvijećenu svijest, sama zaslijepljena, onda se ni u kojem slučaju ne može svijest misliti kao mjesto konstitucije otpora spram stege, naprotiv, konstitucija mogućeg otpora spram organizirane vlasti moguća je samo iz predsvjesnih odnosno nesvjesnih poriva i impulsa. Mjesto moguće prakse, koja bi trebala ciljati k nadmašivanju totalitarne stege, može za Adorna u sadašnjici biti samo pred — i ne-svjesna priroda koja se time više ne veže na posredovanje svijesti« (35). Instancija, koja treba moći voditi i inaugurirati praksu, jest »pred-jastveni impuls«, kako ga Adorno zove. Ovu konzekvenciju argumentacije može Rohrmoser podgraditi s citatima iz Adornove »Negativne dijalektike«. Ona vodi k praksi kao besvjesnom Amokovom toku. Ona se na argumente ne mora osvrtati. Pokazuje se dakle, da izvanjski odnos teorije spram prakse konvergira s njihovim unutrašnjim odnosom. Praksa, na koju se on svodi jest primitivni anarhizam. Sama teorija ukida se kao suvišna.

To je oštro mišljeno, odviše oštro. Prije nego li Rohrmoser pomiče Adorna u blizinu fašističke teorije i prakse, što on eksplicite čini, morao je on ipak još jednom reflektirati na Adornovu reakciju na studentske revolte i na Adornove ostale spise. Medij, u kojem referirano Adornovo argumentiranje poprima blažu boju, jest njegova teologijska inklinacija. Iz protivurječja između njenog rigorističkog horizonta iščekivanja i normi i pokušaja, da se dokaže sprečavanje njene pomirene sadašnjice pomoću zemaljskih instancija, objašnjavaju se kod Adorna poneke izjave bolje nego li u svijetlu njihove iznesene samorazumljivosti.

Jedna od temeljnih pretpostavki Adornove socijalfilozofije jest naime postavka, da nije samo otuđenje čovjeka od sebe samog, nego da je čak otuđenje čovjeka i prirode historijski kontingentno. Ono prema njemu ne rezultira već iz prinude odnosa preživljavanja čovjeka spram prirode, nego tek iz vladavine. S doživljajem biblijske pripovijesti o izgonu čovjeka iz raja tek nakon prvoga grijeha, gdje je čovjek prije toga mogao prirodu zazivati po imenu, predočuje sebi Adorno jedan pomireni odnos čovjeka i prirode kao nešto empirijski moguće, gdje se više neće postupati na bazi generalizirajućih strategija podjarmljivanja, nego na način besprijekorne komunikacije s onim što je vazda individualno u prirodi. To je njegova verzija jedne teze identiteta kao petitio principii, koja utoliko više prenerađava, ukoliko ona ne treba važiti kao kod Hegela na razini duha, nego također na fizičkoj razini. Adorno je jednom rekao, kada se ovu misao ne bi moglo smisleno misliti, tada mišljenje ne bi uopće ništa vrijedilo.

Ovu, za Adorna temeljnu misao ja ovdje neću dalje slijediti, nego hoću samo ukazati na to, da njegove osebujne sekvence argumentiranja uronjene u ovo svijetlo poprimaju manje tamnu obojenost. Teza identiteta je naravno stari teologijski postulat. Postavi li se nju u temelj, tada nastaje kod Adorna kao i u teologiji raskorak između normativnih temelja i sekundarnih pojmova povijesne analize. Kao od Adorna stipulirani član posredovanja između obje razine Rohrmoser je, a da nije pazio na ovaj sklop, ustanovio »predjastveni impuls«. Njegovo značenje, kao i Adornovska askeza prakse, leži u racionalno nepremostivoj vezi između teologijskog okvira i sekularnog cilja važenja u Adornovoj teoriji. On je isto toliko udaljen od fašističke prakse, kao i od sekularne prakse uopće.

U jednom međupoglavlju, prije nego li će preći na Marcusea, pokušava Rohrmoser još jednom zahvatiti odnos teorije i prakse kod Marxa. Rohrmoserova teza, što reproducira jednu Marxovu izjavu iz komunističkog manifesta, glasi: Marxovska teorija je prema svom vlastitom samorazumijevanju moguća samo kao pojmovno shvaćanje činjeničnog praktičkog kretanja. I ovdje se primjećuje svojevrsna Rohrmoserova askeza spram izvora. Svede li se teorija-praksa odnos kod Marxa na priručnu formu ove prigodne izjave iz komunističkog manifesta, tada se kod Marxa gubi problemski horizont identiteta klasnog subjekta i klasne svijesti koji nije uvijek već uspostavljen. To postaje jasno, kad Rohrmoser kaže, kod Marxa je teorija samo organon a ne i instrument izobrazbe svjesnog klasnog subjekta.

Pri tome određenju stalo mu je s obzirom na slijedeću analizu teorije Herberta Marcusea, da ispostavi protivurječje između nužnosti i mogućnosti revolucije kao kritičku tačku. No ako su kod Marxa praktičko kretanje i istinsko teorijsko znanje kretanje eo ipso identični, kako misli Rohrmoser, tada mora revolucionarno zamišljena teorija, kao što je Marcuseova, već time dospjeti u protivurječje, što ona više ne može čekati s ovim identitetom. Na tu se tačku prije svega odnosi Rohrmoserova kritika Marcusea.

Marcuseova postavka sastoji se kao što je poznato u tome, što on kritički razmatra preobilje konzumenata a ne više bijedu producenata. Pod takvim pretpostavkama, koje su za Marcusea samo realne pretpostavke industrijskih društava samih, da bi se tematiziralo revoluciju, potrebne su zacijelo drugačije analitičke kategorije nego što su one koje pruža Marx. Ove nove analitičke kategorije uzima Marcuse iz psihoanalize. Tako nastali freudomarksizam hoće pokazati, da se represivna ispoljavanja vlasti koja je postala suvišnom sad nalaze u prvom redu u sferi konzuma, u srcu samog preobilja. Upravo je obilje, tačnije, njegov specifični društveni izraz, to što sprečava »zadovoljeni opstanak«. No otkuda može onda još poticati protiv i uopće na neki način svjesna potreba za revolucionarnom preobrazbom? Njenu je nužnost Marcuse svakako mogao demonstrirati pomoću psihoanalitičkih pojmova, po kojima su zadovoljene potrebe već uvijek u sebi represivne. Njihovo zadovoljenje, ma kako obilno, tada je samo zadovoljenje potreba sistema, koje su se danas protegle sve do psihičke baze čovjeka, a nije to zadovoljenje zbiljskih »humanih potreba« samog čovjeka. Iz ove konstelacije rezultira za Marcusea aktualna nužnost revolucije. Ali odakle može poticati njena mogućnost? Neki klasni subjekt ili subjekte, koji su svjesni tog mehanizma, ne može on više imenovati. Rohrmoser kaže, da Marcuse mora, kako bi nadvladao ovu po sebi nemarksističku dilemu, isto tako nemarksistički postulirati »novog čovjeka« (homo novus) kao istovremenog subjekta i objekta revolucije.

Čovjek, koji u kasnokapitalističkom društvu uopće još može htjeti revoluciju, mora po svojoj vlastitoj supstanciji već biti oslobođen čovjek, kao koji se on ipak hoće istom postaviti. Kod Marcusea otuda slijedi, Rohrmoserovim riječima, konstelacija, »da se revolucija koja je u sadašnjici postala moguća usljed stanja razvoja društvenih produktivnih snaga može ozbiljiti samo pomoću subjekta, koji je logiku destruktivnog samoodržavanja u sebi već nadvladao. Samo u sebi slobodan, od tisuće godina valjanog principa realnosti oslobođeni individuum može izvesti revolucionarno oslobođenje s izgledom na uspjeh« (82). Otuda proizlazi tada Marcuseov zahtjev za »velikim odricanjem« kao intermediarnom formom revolucionarne prakse. Ono treba da subjekte odriješi od prinude kasnokapitalističkog zadovoljenja potreba i na način jedne »predprakse« istom proizvesti subjektivne uvjete moguće revolucije. Utoliko se Marcuse usprkos jako modificiranoj strategiji obrazlaganja slaže s Adornovom mišlju, da subjekti što nastupaju u kasnokapitalističkom društvu kao »deformirane slike« upravo tog društva, koje hoće ukinuti« (69). ne dolaze u obzir neposredno kao nosioci promjene. No time što Marcuse dodjeljuje biologijsko-psihologijskoj nagonskoj bazi ovih subjekata jedan izuzetan status, dolazi on do sasvim drugačijeg rezultata

u ocjeni moguće prakse nego li Adorno. Teoretski sasvim neosigurano prakticiranje nezadovoljnih subjekata s formama otpora, što ga je Adorno protjerao s fetišizmom prakse što ima teške posljedice, dobiva kod Marcusea ugled pionirskog posla. Kako Rohrmoser formulira, Marouse gaji »vjeru, da iz učestvovanja u subjektivno-revolucionarno zamišljenoj praksi, može nastati istinski i zbiljski subjekt revolucije« (67). Ovu konstelaciju smatra Rohrmoser nemarksističkom par exellence i jednim »petitio principii u klasičnom smislu« (82). Izgleda, da on drži u njenom dokazu per se kritiku Marcusea izvedenom. Bez sumnje on je u pravu sa svojom predodžbom, da analitička postavka u sferi konzuma nije marksistička. Nesumnjivo je opravdano i njegovo dvojenje da li se na ovome tlu uopće može nabaciti racionalni koncept revolucije. Ali kako stoji zapravo s autoritarnim argumentom, da Marcuse nije nikakav ortodoksni marksist? Tà to bi Marcuse prvi priznao. Uz to Rohrmoser pada žrtvom jedne jako skraćene recepcije Marxa, kada on za odnos subjekta i revolucije kod Marxa uzima kao mjerilo samo one pasaže, gdje se polazi od uvijek već uspostavljenog identiteta prakse i klasne svijesti. Marcuseov zahtjev jednog homo novusa kao konstituensa i konstitutuma revolucionarne prakse, poklapa se ipak, iako u modificiranom okviru, vrlo dobro s Marxovim predodžbama. Nije to njihov problem. I kod Marxa je u pojmu revolucionarne prakse formuliran ovaj paradoks, da se tek u revolucionarnoj praksi može uspostaviti novi čovjek, koji s druge strane mora već biti i subjekt te prakse. Ovo protivurječje je zapravo sadržaj toposa jedne dijalektike teorije i prakse.

Ne može se sasvim uvidjeti, kako to Rohrmoser na strani 68 Marcuseovo »priznavanje tako fundamentalne promjene« suvremenih industrijskih društava nasuprot Marxovom vremenu hvali a zadaću marksovskog pojma ekonomijske bijede na strani 88 uzima autoru za zlo. Samo je u tom horizontu, kako Rohrmoser sam vrlo jasno demonstrira, razumljiva Marcuseova teorija.

Vrlo su interesantne paralele, koje Rohrmoser uspostavlja između Marcuseove utopijske vizije i Platonovog pojma o dobrome životu. Kod Marcusea više usmjerene na biologijsko-estetička određenja, ovise one kod Platona o posredovanju pomoću uma. U tome najsličniji Adornu, Marcuse ne bi da dopusti poput Platona umu da bude mjesto konstitucije dobrog života, jer bi on kao tehnologijska vladavina u mišljenju morao reproducirati pod prinudom. Zbog toga i zbog njegovog svojevrsnog povezivanja biologije i estetike Rohrmoser niti Marcuseu ne uskraćuje prigovor fašizma. Ako se apstrahira od ovog polemičkog i sigurno nepotrebnog, sasvim nedvojbeno neopravdanog ispada Rohrmoserov postav u Marcuseovoj osnovnoj tezi o jedinstvu tehnologijske i političke vlasti sa svojim aporetičkim posljedičnim problemima i ovdje je otkrio neuralgičku tačku. Ako se suvremeno stanje društva opisuje manihejskim pojmovima totalne zaslijepljenosti svih klasa na svim razinama, tada se više ne mogu nabacivati niti nikakve umno shvatljive strategije promjene. Ove se tada postulativno moraju vezati uz impulse, spram kojih mišljenje, koje se još uvijek nalazi u tradiciji prosvjetiteljstva, mora biti nepovjerljivo.

U predgovoru svoje knjige Rohrmoser je već najavio, da se još kako kritička teorija na koncu može pokazati kao puka reprodukcija suvremenih fatalnosti. Oko te tačke kreće se posebno njegova kritika Habermasa. Rohrmoser ponajprije dokazuje, što Habermas sigurno rado priznaje, da ovaj najdalje ide u svojoj reviziji Marxa. Habermas ne odustaje samo od političke relevancije pojma klase u industrijskim društvima, nego se trudi i oko revizije materijalističke filozofije povijesti i pojma ideologije. S pravom se Rohrmoser čudi tome, da Habermas i nakon odustajanja od centralnog djela Marxove teorije ipak ostaje uz marksizam, »time što ga pokušava zasnovati u horizontu sadašnjice i u svjetlu iskustva, koje smo stekli od vremena Karla Marxa« (91). Rohrmoser navodi jedan Habermasov citat, u kojem ovaj zahtijeva, da se konačno odustane od marksističke »aspiracije na ontolo-

gijsku izvjesnost« i da ga se relativira s obzirom na rezultate razgovora između znanstvenika. Rohrmoser zaključuje iz ove centralne Habermasove teze, da ovaj sad hoće ustanovljivanje opstanka jedne objektivno revolucionarne situacije učiniti ovisnim o diktatu uzajamno komunicirajućih znanstvenika. To bi odista bilo čudnovato. Rohrmoser previda, da Habermas u istome članku zajedno s aspiracijom na ontologijsku izvjesnost odustaje i od zahtjeva revolucije te postavlja zahtjev za radikalnim reformama. Pri tome se javlja neko perspektivističko rastakanje kod njegove kritike Habermasa. Prigovoru, da ne može nabaciti nikakve revolucionarne strategije, Habermasova teorija nije izložena jednostavno zato, jer ona taj zahtjev ne postavlja. Rohrmoser slijedi tada Habermasovo razumijevanje politike do njegovih izvora u antičkom polisu i u ranograđanskom modelu kritičke javnosti horizontalno komunicirajućih građana. Na blisko pitanje, kako bi se empirijsko ostvarenje takve idile, koja uz to stalno ima manje idilične pretpostavke, moglo zamisliti, odgovara sam Rohrmoser vrlo lijepo: »U današnjem društvu mogla bi automacija zauzeti mjesto, koje su zauzimali robovi grčkog polisa« (97). Ovo mjesto jest mjesto donošenja pretpostavke bezvlasne komunikacije kao telosa humane politike. To je bez sumnje govoreno u ime Habermasa.

Prethodno treba da, prema Habermasu, znanstvenici u jednom kritičkom razgovoru zauzmu političko mjesto, koje je proletarijat napustio. Tome odgovara Habermasova revizija Marxa, prema kojoj nije više proletarijat, nego je znanost prva produktivna snaga. Da li ova komunikacija znanstvenika međutim može osloboditi politički potencijal, ovisi o tome, da Habermas smisleno dokaže ustanovljenje triju transcendentalnih interesa ljudske vrste (o tome pojmu kaže Rohrmoser, da on kao rezultat refleksije nije baš najpodobniji za takve svrhe) kao valjani smisao znanstvene objektivnosti. Prije toga su oni, kako Rohrmoser pokazuje, jedva malo više od postulata nasuprot znanstveno vladajućeg samorazumijevanja. U tome, da Habermasu ne uspijeva, ova tri interesa, tehnički, praktički i emancipatorski povezati međusobno bolje a ne samo postulativno, leži besplodnost toga puta. U svojoj odvojenosti oni naposljetku nisu ništa više od reprodukcije njihovog realnog i nemoćnog odvajanja u zbiljnosti. U tome se sastoji kao i kod Marcusea i Adorna tako i kod Habermasa »bijeda kritičke teorije, koja se iscrpljuje u reprodukciji suvremenih konstelacija« (104). Rohrmoser vidi razlog ovoj dilemi u tome, da kritička teorija emancipaciju shvaća poslije kao i ranije kao ukidanje filozofije.

Habermas prolazi u Rohrmoserovoj kritici najlošije, jer ga odviše povezuje s jednom nepostojećom revolucionarnom sklonošću a premalo uz za Habermasa tako relevantno pitanje o smislu valjanosti znanstvene objektivnosti.

Sve u svemu, Rohrmoserova je knjiga vrlo savjesna studija krajnje vrijedna čitanja, kojoj se može samo poželjeti, da ona, kako to njen naslov krišom obećaje, izazove sad prijepor na razini koju je izabrala sama kritička teorija.

Thomas MEYER,
Frankfurt/Main
Preveo B. D.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner:

Hegel und die Folgen
Verlag Rombach, Freiburg 1970.

Zbirka rasprava o Hegelovoj filozofiji i bitnim njenim konsekvencijama prisutnim u modernom mišljenju jeste sedmi svezak u izdanju ove interesantne filozofske biblioteke.[1] »Hegel und die Folgen« je

1) Da bi se barem donekle ukazalo na orijentaciju ove Edicije potrebno je naznačiti i ostala izdanja: Sv. 1: SADAŠNJOST I TRADICIJA. Strukture mišljenja. Za jubilej Bernarda Lakebrinka. Izdao Cornelio Fabro. 1969.

Zbirka koja je, međutim, izuzetna u čitavoj ovoj seriji kako po motivima njene pojave tako, naravno, i po neposrednoj njenoj sadržini. Ona se javlja u godini kada se završavaju puna dva stoljeća od rođenja mislioca čijem je imenu posvećena, i tako zajedno s ovogodišnjim radom Korčulanske škole predstavlja jedan od dva najznačajnija filozofska događaja vezana za obilježavanje 200-godišnjice rođenja Georga Wilhelma Friedricha Hegela.

Izuzetnost je ove Zbirke nadalje prije svega i upravo u tome, što je ovdje riječ baš o Hegelu, njegovoj filozofiji, i svim onim aktualnim misaonim alternativama koje vuku svoje porijeklo iz samih temelja Hegelove misli. Sama tema u naslovu ove zbirke je, dakle, posve izuzetna već po sebi. Ako bi se u jednom bezbroju onih bitnih tema, momenata, filozofskih stajališta i ishodišta, postavljanja i razrješavanja temeljnih pitanja filozofije i ljudskog duha uopće, pokušaja razumijevanja, prihvatanja i odbacivanja svijeta i života, — nastojalo pronaći ono najjednostavnije određenje koje pokazuje izuzetnost same teme o Hegelu neovisno o ishodištu raznih interpretacija i njihovim pretenzijama oko aktualiziranja Hegelove misli i nezavisno od svega onoga što će se i kako će se nešto reći i napisati u svim tim pokušajima, onda bi se to moglo izraziti doista sasvim jednostavno; i pod pretpostavkom da Hegelova filozofija ima svoj kraj onako kako je razvijena neposredno u Hegelovim djelima, sama tema Hegel i njegova filozofija, javlja se u povijesti posthegelovskog mišljenja potpuno bez kraja. Beskrajnost pristupa Hegelovoj misli, bezbroj polazišta pri njenoj interpretaciji, bezbroj misaonih pretenzija i ideoloških stajališta koji se korijene u Hegelovoj filozofiji, jeste ono bitno obilježje ove teme.

Zbirka »Hegel und die Folgen« sadrži, međutim, rasprave o fundamentalnim pitanjima Hegelove filozofije, u kojima je i nasuprot mogućnosti ovog bezbroja Hegel-interpretacija, ipak profilirana jedna jedinstvena, u bitnom nepodijeljena koncepcija vezana za razumijevanje onih temeljnih pitanja koja je postavio sam Hegel.[2] Nije pri tome ni

---

Sv. 2: ARNOLD KÜNZLI: Preko Marxa. Prilozi za kritiku ideologije. 1969.
Sv. 3: REVOLUCIONARNA PRAKSA. Jugoslavenski marksizam danas. Izdao Gajo Petrović. 1969.
Sv. 4: HANS F. GEYER. O prirodi duha. Filozofski dnevnik I. 1969.
Sv. 5: SANJARENJE I EKSPERIMENT. O korisnosti i štetnosti utopijskog mišljenja. (Utopias and Utopian Thought.) Izdao Frank E. Manuel. S engleskog prof. Otto Kimminich. 1970.
Sv. 6: HANS F. GEYER: Rad i stvaranje. Filozofski dnevnik II. 1970.
Sv. 8: RUDI SUPEK: Sociologija i socijalizam. Problemi i perspektive. Sa hrvatskosrpskog Karl Held. 1970.
Sv. 9: BERTRAND DE JOUVENEL: S onu stranu društva rada. Elementi socijalnog plana i predviđanja. (Arcadie. Essais sur le mieux-vivre.) Sa francuskog Karl Held. U pripremi.

2) U ovom Zborniku objavljeni su prilozi kako slijedi:
GERD-KLAUS KALTENBRUNNER: Hegel danas
FRIDRICH HEER: Hegel i mladost
ARNOLD KÜNZLI: Prolegomena za Hegelovu psihografiju
WILLY HOCHKEPPEL: Dijalektika kao mistika
HERMANN WEIN: Hegel u svjetlu filozofijske antropologije
HERMAN LÜBBE: Filosofskopovijesna i politička praksa
THEO PIRKER: Hegelova »filozofska povijest« i spor oko pozitivizma
KURT HILLER: Napomene uz Hegelovu takozvanu filozofiju povijesti
PETER HEINTEL: Primjedbe uz Hegelovu filozofiju religije
RENÉ MARCIC: Hegel i pravo
MARTIN PUDER: Hegelov pojam boga
MANFRED RIEDEL: Hegel i Marx. Novo određenje odnosa teorije i prakse
MILAN KANGRGA: Rad u Hegela i Marxa

u kom slučaju riječ o potpunoj misaonoj identifikaciji u sagledavanju bitnih pitanja Hegelove filozofije, niti o tome da je autorima ove zbirke podjednako svojstvena produktivna metoda koja prodire u samu srž Hegelova mišljenja, nego je prije svega, tu riječ o jedinstvenoj i nepodijeljenoj spoznaji o tome da Hegelova filozofija nije stvar prošlosti i da se ona ne da razumjeti historijsko-filozofskom metodom, nego da su temeljna njena pitanja zapravo pitanja naše današnjice te im valja prići kao živim i aktualnim. Riječ je prema tome u ovoj Zbirci o Hegelu današnjice a ne o Hegelu prošlosti, budući da bitna misaona i duhovna strujanja, kao i bitne teorijske, političke i ideološke orijentacije našeg vremena nalaze svoje porijeklo upravo u Hegelovoj filozofiji, s jedne strane, ali isto tako i razrješenje svojih osnovnih dilema i rješenje temeljnih pitanja upravo aktualizacijom one snage duha i moći mišljenja koje je baš Hegel naznačio kao »moć pomirenja i razrješenja«, s druge strane, kako su to istakli autori ove Zbirke. Hegel, prema tome, ne ulazi u našu sadašnjost sa čitavom »mađijom svoga jezika« i »prevarantskom svojom dvosmislenošću«, nego se naše vrijeme zapravo obraća Hegelovoj filozofiji kao izvoru na kome se ono bitno razotkriva sasvim jasno i neposredno, i kao stajalištu sa kojeg možemo koračiti dalje. Nije riječ, dakle, o uvođenju Hegela u savremenost, kako je mislio Kožev, nego o dovođenju naše sadašnjice do Hegela, budući da se moderno i savremeno neposredno pokazuje upravo kao ono što je u Hegela naznačeno kao bitno. U aktualizaciji najdubljih motiva i pobuda Hegelova filozofiranja, odnos sadašnjost—Hegel dobiva sasvim drugačije značenje od onoga koje je imao u standardnim interpretacijama Hegelove filozofije. Razumijevanje najdubljeg smisla Hegelove filozofije upravo se pokazuje kao nezaobilazno aktualno misaono stajalište, a metoda Hegelova mišljenja kao pretpostavka odveć suvisloj filozofskoj orijentaciji. Hegelova filozofija je, kako se pokazala u razumijevanju autora ove Zbirke, upravo ono neprevladano i neprevladivo misaono stajalište do kojeg tek treba dospjeti, a nipošto to nije jedno mišljenje koje se može logički odrediti i staviti na jedno određeno mjesto u Povijest zapadno-evropske filozofije! Do metode tog mišljenja, do strukture i prirode predmeta Hegelove filozofije, do bitnih njenih pitanja i do onoga što ona u sebi skriva, nosi i razotkriva treba tek dospjeti, stoga što je upravo tom filozofijom otvorena neizvjesna i beskrajna odiseja ljudskog duha čiji svaki korak jeste spoznaja jedinstva bitka i ništavila, života i smrti, svijeta i apsoluta. Dospijevanje do misaone razine Hegelove filozofije i do razumijevanja dvosmislenosti njenih bitnih pitanja nije u ovoj Zbirci sagledano kao literarna aktualizacija Hegelova djela, nego prije svega kao jedno autentično prepoznavanje duha modernog vremena i svih bitnih povijesnih alternativa današnjice. Drugim riječima: aktualizacija Hegelove misli se ovdje ne razumijeva kao potreba misaone orijentacije i način koji bi »eventualno« omogućio temeljitije razrješavanje svih filozofskih, naučnih, ideoloških i političkih dilema našeg vremena; ne dakle funkcionalno i ne teleološki, nego neposredno i spontano snagom samog tog mišljenja, i moglo bi se reći, za zdravi razum, veoma paradoksalno: rastvaranjem modernih struktura socijalnog života i svih ideoloških formi svijesti (političke, religijske, naučne, filozofske itd. itd.) prepoznaje se neposredno tlo povijesti na kome se zbiva identitet života i smrti, tijela i duha, čovjeka i boga, svijeta i apsoluta, a samim tim iskrsava Hegelovo mišljenje, pa svim svojim dimenzijama: potpunom rezolutnošću s jedne strane, i apsolutnom dvosmislenošću s druge, otvorenošću i zatvorenošću, odbojnošću i privlačnošću, dijalektikom s jedne, a koherentnom logikom s druge strane, metafizičkim postavljanjem problema s jedne strane i povijesnim rastvaranjem metafizičkih ka-

---

BRANKO DESPOT: Hegel u ozbiljenju filozofije

ERNFT TOPITSCH: Kritika Hegelovih apologeta

FRANCO LOMBARDI: Filozofija poslije Hegela

tegorija s druge,— ulazi ono u naše vrijeme i sunovraćuje svaku misao u ono područje koje je ona sama naznačila kao bitno i nezaobilazno.

»Jedan veliki čovjek osudio je ljude na to da ga ekspliciraju« jesu Hegelove riječi koje čine motto čitave Zbirke i koje najbolje pokazuju relaciju Hegel—interpretacija naspram same ove filozofije. Svi autori ove Zbirke stoje naspram Hegelove filozofije kao naspram nečega čije bavljenje dolsta predstavlja prokletstvo uma i duha u tom smislu što se Hegelovom filozofijom mora baviti svak ko se uopšte hoće baviti filozofijom. Prokletstvo koje je Hegel ostavio iza sebe, moglo bi se, međutim, izbjeći i zaobići ako nije apsolutno i ako nije upravo onako kakvo je svako prokletstvo uopšte. Da je naime ta ukleta riječ samo puko subjektivno mnijenje, ona svakako ne bi obavezivala i vrlo brzo bi se izgubila u vrtlogu slučajnog i mijeni onog nužnog. Ovako se, međutim, preko Karla Rosenkranza, ta riječ kletve i osude obnavlja i u mottu ovog Zbornika pa pokazuje kako se eksplikacija Hegelove misli ne javlja kao volja i želja bilo kojeg autora, nego kao sudbina filozofije.

Zbog već naznačenog broja priloga i obima ove Zbirke, razumljivo je da se u ovom prikazu neće moći ukazivati na osnovne ideje svakog od ovih ponaosob, prije svega stoga što je osnovna ideja svih njih već nekako naznačena u prethodnim redovima i u uvodnoj studiji Gerda-Klausa Kaltenbrunnera o kojoj će ovdje biti riječi, a ponaosob će se ukazati na problematiku rasprava Hermanna Weina: Hegel u svjetlu filozofijske antropologije, Manfreda Riedela: Hegel i Marx. Novo određenje odnosa teorije i prakse, i Milana Kangrge: Rad u Hegela i Marxa.

Leitmotiv ovog sveska pokušao je u uvodnoj studiji da naznači redaktor Zbirke Gerd-Klaus Kaltenbrunner. To je po mišljenju autora dvosmislenost Hegelove filozofije koja se pokazala kako u interpretaciji Hegelove metafizike tako isto u interpretaciji filozofije povijesti, prava, religije itd. itd., pa se time čitava posthegelovska situacija, kako filozofijski, tako i povijesno, pokazala. ne kao prevazilaženje Hegelova stajališta nego prije svega i isključivo kao kolebanje između alternative i tendencija koje je utemeljio sam Hegel: kao kolebanje između lijevo i desno orijentirane hegelijanske metafizike, kao protivstav onog pozitivnog i spekulativnog, kao sukob nihilizma i humanizma, kao prepitanje onog dijalektičkog i onog povijesnog, kao permanentna dilema između umnog i stvarnog, kao radikalno Ili-Ili u alternativi pojedinačnog i opšteg, i konačno kao iskonska nedoumica, zbunjenost i zaprepaštenje pred činjenicom »kraja povijesti«. To je ono stajalište Hegelove filozofije na kome se susrećemo kako kritički pozitivisti i pragmatisti, tako i zastupnici *philosophiae perenis* sa onim najproduktivnijim u modernoj filozofijskoj antropologiji i najprominentnijoj marksističkoj filozofiji. Problematikom Hegelove filozofije, tako nužno dolaze u dijalog kako filozofi tako sociolozi, politikolozi, historičari, polit-ekonomisti, teoretičari prava, pa i praktični političari! a sve je Hegelova filozofija kamen spoticanja koji se nikako ne može zaobilaziti. Tu se zbiraju sve ove orijentacije i provenijencije i odatle se one razilaze opet tragom anticipacije Hegelova mišljenja. Kao kamen spoticanja Hegelova filozofija razbija ali i ujedinjuje, suprotstavlja i usaglašava. — svojom dvosmislenošću ona motivira i angažira svakog ko uopšte pokušava misliti. Ona se tako nikada ne da zatvoriti u okvire sterilnog akademizma i iscrpsti metodom korektne skolastike. Njena najunutarnjija sadržina jest »stvarnost i stvarni svijet« kako je to pisao Hegel u Uvodu »Logike« pa se stoga savsim razumljivo smisao Hegelove filozofije nekako ne može sagledati i iscrpsti teorijsko-filozofskim interpretacijama i akademskom aktualizacijom, nego jedino i isključivo neposrednom sudjelovanju u zbiljsko-povijesnom zbivanju i njegovom razumijevanju. Nije stoga nipošto čudno, ističe Kaltenbrunner, što je problematika Hegelove filozofije, prije svega filozofija države i prava, društva i povijesti, ušla u hori-

zont svjetsko političkih razračunavanja i što je u neku ruku postala »samorazumijevanje i legalitet jednog političkog lagera«. Zbog svojeg stvarno-povijesnog određenja, tj. zbog razumijevanja stvarno-povijesnog svijeta kao jedine i isključive svoje sadržine i svrhe, Hegelova filozofija je nužno morala da ide svim putevima svjetsko-historijskog toka: ona je također podijeljena isto onako kako je politički podijeljen savremeni svijet, — na Istok i na Zapad. Kako god se transformirao povijesni svijet i kakvim god putevima i stranputicama išao, nikada on nije ostajao indiferentan spram velike Hegelove filozofije i inspiracije koju je u njoj nalazio. Tako je povijesno zbivanje uvijek nanovo poricalo sve one pokušaje konserviranja Hegelova djela koje je sve ujedno najdrastičnije izrazio Ernst Topitsch u definiranju Hegelove misli kao »leša u podrumu njemačke filozofije«.

U svojoj studiji o filozofsko-antropološkim konsekvencijama Hegelove filozofije, Herman Wein je istakao kako je Hegelovo mišljenje na jedan poseban način prisutno u našem vremenu. Weinova Hegel-koncepcija, kako je ovom prilikom nazvao svoje shvatanje Hegelove filozofije, zasniva se prije svega na tezi da je antropološka dimenzija Hegelove misli primarnija nego li njegova metafizika, tj. bit Hegelove filozofije je prije antropologija nego ontologija. Svoju Hegel-koncepciju Wein zasniva na analizi Hegelovih shvatanja o mjestu i ulozi čovjeka u cjelini povijesnog, a time i univerzalnog zbivanja, i na analizi antropološke dimenzije Marxova mišljenja, koja (dimenzija) po Weinovu mišljenju vuče svoje porijeklo neposredno od Hegela. Wein naime smatra da je Hegel, rastvarajući metafizičke kategorije u neposrednom povijesnom zbivanju, izvršio jednu radikalnu redukciju poriva, motiva i razloga univerzalnog zbivanja i sve ih sveo na jedan jedini korijen: naime na čovjeka kao proizvodno-djelatno biće. Kao posljednji veliki metafizičar grčko-hrišćanske tradicije, Hegel je svojom filozofijom anticipirao epohu u kojoj će se doista izvršiti temeljita demistifikacija svih metafizičkih kategorija i svih »tzv. prvih principa« nasuprot kojih će se pojaviti čovjek kao iskon svijeta i princip apsoluta. Hegelova je filozofija po Weinovu mišljenju anticipacija upravo našeg vremena i izraz cijele one epohe u kojoj je »pocijepanost i rastrganost« princip života i potreba filozofije. Wein upozorava upravo na Hegelovo određenje filozofije kao »snage sjedinjenja« i smatra da je Hegel ovako mogao sagledati izvor i potrebu filozofije samo zato što se njegova misao nije odvajala od realnog povijesnog tla na kome su, da parafraziramo Marxa, osamostaljene suprotnosti »vodile vrzino kolo« i kada je iz života ljudi potpuno iščezla moć ujedinjenja. Hegel je dakle već i sam u vremenu kada su povijesne protivurječnosti potpuno izgubile »živi odnos i međusobno djelovanje« a zadobile potpunu samostalnost i istinitost, pa se metafizički način mišljenja pokazuje povijesno neprimjerenim Hegelovoj poziciji. Hegel je već, ističe Wein, »na obroncima antimetafizike«. I on to doista nužno jeste s obzirom na živu vezu njegove filozofije sa povijesnim zbivanjima. Sam način života čovjeka moderne epohe jeste neposredno rastvaranje metafizičke sudbine, pa se Hegelova misao bitno pokazuje kao fenomenologija u smislu govora i izgovaranja onog povijesnog neposrednog, a ne kao ontologija i dijalektika nečeg već utemeljenog. U Hegelovoj filozofiji se najdublje korijene sve teorije »društvenih međuljudskih odnosa, kao i dinamičkih struktura interpersonalnosti« budući da fenomenologija te problematike u Hegela nije data spekulativno nego sasvim realistički. To je Hegelu pošlo za rukom, jer je po Weinovom mišljenju, njegova filozofija u korijenu bila motivirana predominantnim interesom za društvo i vrijeme u kome je živio. I upravo taj predominantni interes za društvenu problematiku jeste bitni momenat koji se javlja pri svakoj Hegel-interpretaciji. Ono što priječi uvid u ovaj predominantni interes i povijesni realizam Hegelov jeste druga strana njegove filozofije: veliki njen optimizam, samozavaravanje, obmana, prevara, — a sve kao konstitutivni momenat jednog duhovnog napora da se izmiri ono nepomirljivo, da se utemelji ono što se

opire svakom utemeljenju. Hegel je stoga, zaključuje Wein, »prevarantski duh« u najvećoj perfekciji te riječi. »Fascinirajućom magijom riječi« on je naznačio jednu problematiku koja perenira u ljudskom povijesnom životu, pa doista za posthegelovsku njemačku filozofiju važi određenje koje je jednom, naravno kritički, dao Nietzsche: »Mi Nijemci bismo bili Hegelijanci i onda da nikada nije postojao jedan Hegel!«.

Osnovna, međutim, teza Weinove Hegel-koncepcije jeste shvatanje po kojem je Hegel doista posljednji veliki metafizičar i stoga neposredno ujedno onaj veliki mislilac koji je načinom svojega filozofiranja ukazao na ono povijesno uporište svakog mišljenja (mišljenja kao mišljenja) do kojeg se metafizičkim sistemom ne može nikako dospjeti a koje zapravo omogućuje sagledavanje granica metafizike i metafizičke sudbine Zapada uopšte kao vlastite njegove definicije. U Weinovu određenju Hegelove filozofije kao mišljenja na obroncima antimetafizike zapravo je izrečen jedan sudbonosni obrat u zapadnoevropskoj povijesti uopšte: pitanje metafizičkog načina mišljenja i mogućnosti jednog postmetafizičkog ili onog što se označava kao bitno povijesno, nije pitanje teorije ili filozofije, — to je pitanje sudbine jednog svijeta. S toga stajališta, filozofske pozicije su veoma konkretna i praktična pitanja. I samo zato s druge strane su sve filozofske pozicije uvučene u vrtlog jednog beskompromisnog i radikalnog međusobnog razračunavanja. Ne bi to nipošto bilo moguće da je u svemu tome prosto-naprosto riječ o pukim filozofijskim kategorijama i pojmovima. Što se samih pojmova i kategorija tiče, tu ne bi bilo nikakvih problema. Sve su one potpuno indiferentne s obzirom na red i poredak u kojem se nalaze. Međutim, očigledno nije riječ o njima. Otpor tom redu i poretku kategorija pruža konkretno-historijska zbilja, sam život, čovjek. To je njihova sadržina i njihov smisao, a o tomu je upravo riječ u filozofiji. Upravo stoga jer je to tako, upravo stoga što se spor vodi oko onog bitno-povijesnog, konkretno-ljudskog, odlučno je što će se ustvrditi o jednoj filozofiji, odnosno što će se reći u filozofiji uopšte. U tvrdnji da Hegel jest ili nije metafizičar izriče se misao koja govori ne o Hegelu nego o mogućnosti ili nemogućnosti autentičnog života, istine, pravde, slobode, humaniteta. Sukob životnih alternativa vodi u filozofski spor. To je očigledno upravo u shvatanjima iznesenim u ovom Zborniku. Prilog E. Topitscha o Kritici Hegelovih apologeta nedvosmisleno govori kako se filozofski sporovi tiču najkonkretnijih i najbitnijih povijesnih pitanja i dilema. Iznoseći čitavu panoramu interpretacija koje u Hegelovoj filozofiji vide utemeljenje ideologije Trećeg Reicha i svake Herschaftsideologie, Topitsch i sam svjestan činjenice da se filozofu ne može suditi za sve što od njegove filozofije naprave epigoni i apologeti, ipak smatra da ima dovoljno razloga koji povezuju temelje Hegelove misli sa ideologijom nacional-socijalizma Stavljajući motto svoga priloga riječi Friedricha Meineckea: o vezi Hegelove filozofije države i Hitlera, autor prije svega upozorava da je veza Hegel — nacionalsocijalizam najedamput postala tabu-tema kako u krugu građanskih tako i u krugu marksističkih Hegel-interpreta, a da se naprotiv ona ne može ignorirati sa stajališta stvarnih konsekvencija Hegelova mišljenja. Pokušaj da se sa Hegela speru dugovi koje on u ovom pogledu ima, jednak je pokušaju u kome crnac pomoću umivanja hoće da postane bijelac, zaključuje Ernst Topitsch.

Nije ovdje mjesto niti prilika da se vodi dijalog s Topitschem. Njegove riječi su navedene samo povodom isticanja Weinove Hegel-koncepcije kako bi se upravo pokazalo da filozofske koncepcije nisu stvar filozofije i kako one ne govore o teorijskim nego baš o konkretno-povijesnim pitanjima. Ako npr. J. Ritter nedvojbeno ustvrdi da je »Hegelova filozofija po svojim najdubljim pobudama filozofija revolucije«, a Topitsch naprotiv pokuša pokazati kako u Ritterovoj interpretaciji nedostaje analiza, razumijevanje i razračunavanje upravo sa onim kategorijama kojima je utemeljena hegelijanska Machtstaatsideologie, te ako ovakve prigovore uputi i na raspravu E. Weila »Hegel i država« i to znači kao ne-

kritičku Hegel-apologiju, onda se ni u kom slučaju filozofska razračunavanja ove vrste ne mogu razumjeti kad dokono filozofiranje i nadmudrivanje, kako se to često hoće reći. Riječ je dakle, prije svega o bitnim pitanjima života i svijeta.

No, ipak se dobija utisak da su Weinove teze najbliže smislu Hegelova filozofiranja i da u ovakvim situacijama valja zaobilaziti sva ona stajališta koja se ne kreću na nivou onog najprodornijeg i najproduktivnijeg u Hegelovoj filozofiji razumijevajući to kao ono jedino i isključivo. Van svake je sumnje čijenica da svaka velika misao pruža mogućnost za bezbroj suprotstavljenih interpretacija i da se svaka konačno može ponekada razumijevati kao utemeljenje Machtstaatsideologie, ako neko već to hoće. Hegelova filozofija nipošto u tome nije izuzetak. Naprotiv, ukoliko omogućuje veće nesporazume, sporove, nedoumice, utoliko više govori o svojoj veličini. Druga je stvar, međutim, ako se nekomu ono veliko u svakoj filozofiji učini i pokaže kao nedostatak jedne određene. Tomu se jedino može još samo dobaciti: De te fabula narratur!

Kao što je Wein pokušao razumijevati Hegelovu filozofiju kao metafiziku koja rastvara metafiziku i kao mišljenje koje dovršava zapadnoevropsku filozofiju, tako isto bit Hegelove filozofije sagledana je u prilogu Manfreda Riedela: Hegel i Marx, Novo određenje odnosa teorije i prakse, i Milana Kangrge: Rad u Hegela i Marxa. Tako ove tri studije bez sumnje čine okosnicu čitave problematike u Zborniku »Hegel und die Folgen« i misaono rasvjetljavaju same granice Hegelove filozofije. Weinove analize Hegelove filozofije kao misli koja dovršava svaku filozofiju, i koja upravo iz pozicije te dovršenosti saravo iz pozicije te dovršenosti sagledava punu istinu filozofske problematike i filozofije same, ukazuju u Hegelovom djelu na one temeljne misli i misaone konsekvencije koje smjeraju na novo tlo i novi horizont u istom onom smislu kako je jednom situaciju posthegelovske filozofije metaforički izrazio Marx: »Kada je Ateni prijetila propast i kada su se Atenjani potpuno morali povući na more, onda je Temistokle izgradio novu Atenu na jednom sasvim drugom elementu«.

Kako je u filozofijskoj tradiciji taj potpuno novi element u njegovoj povijesnoj konkretizaciji vezan za Marxovo ime, to se ove slijedeće dvije naznačene studije (Riedel i Kangrga) sasvim nadovezuju na problematiku koju je naznačio Weil. Riedel je svoja promišljanja koncentrisao na temu Novog određenja odnosa teorije i prakse, polazeći od centralnih Hegelovih misli o odnosu filozofije spram zbilje. Riedel je veoma oštroumno ukazao na porijeklo filozofskog problema odnosa teorije i prakse (Platon) te i na to kako se on sagledao na kraju jedne tradicije (Hegel). Ono, međutim, na čemu je Riedel naročito insistirao, jeste pokušaj ukazivanja na sve nesporazume koji su se odvijali oko ovog problema u okviru marksističke teorije. U svom pokušaju ukazivanja na autentično Marxovo shvatanje odnosa teorije i prakse, Riedel polazi od Marxove 11. Teze o Feuerbachu, koja se gotovo uvijek uzima kao polazište u marksističkom razumijevanju ovog odnosa. Riedel odmah ističe da je ova Teza unijela velike nesporazume u historiju marksističke teorije. Ti nesporazumi, međutim, potječu zbog revizije ove Teze koju je učinio Engels objavljujući je prvi puta kao dodatak uz svoj spis »Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije«. U Engelsovom izdanju ta teza glasi: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern«. U originalnoj verziji ona, međutim, glasi: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *inferpretiert*, es komtdrauf an, sie zu *verändern*.« Po Riedelovom mišljenju napravljena je revizija samog teksta prije svega u tome što u originalnoj verziji ne postoji tačka-zarez između rečenica nego samo zarez, što je razumije se izmijenilo odnos rečenica, ali što je najviše revidiralo sami duh Teze jeste Engelsovo dodavanje riječi »aber« koje uopšte nema u originalnoj verziji. Time je naravno potpuno izmijenjen smisao Teze, jer su ovim »aber« napravljene dvije tvrdnje koje se isključuju, dva suprotstavljena stava, koja ne nalazimo u

originalnoj verziji. U Engelsovom izdanju Tezom se ukazuje prije svega na potrebu izmjene svijeta, ali da u tome filozofija nema udjela budući ga ona samo interpretira. Tumačenje svijeta se ovdje pokazalo indiferentnim spram njegove izmjene. Po Riedelovoj intepretaciji Marxova Teza to ne znači. U njoj, naime, razumijevanje i interpretiranje svijeta nije odvojeno od njegove izmjene nego je naprotiv podrazumijeva i uključuje.

No, nezavisno od Engelsove revizije ove Teze ostaje još uvijek sasvim nejasno, šta zapravo znači Marxova teza i u originalnoj autentičnoj verziji. To je Riedel također uočio i stoga je samom odnosu teorije i prakse o kojem je riječ upravo u ovoj Tezi, prišao analizom samih početaka filozofijske tradicije i filozofijske historije ovog problema. U krajnu te tradicije, u Hegelovoj filozofiji odnos teorije i prakse dobiva jednu sasvim novu dimenziju, onu za koju ta tradicija ne zna, pa stoga ove sfere ljudskog bitka uzima čas kao odvojene i suprotstavljene, čas kao identične. U Hegela, međutim, »filozofija i država, ideja i zbilja, niti su međusobno suprotstavljeni niti su neposredno identični«, nego su posredovani »Instancom povijesti« pa dobivaju jedan sasvim drugi međusobni odnos i smisao. Takvo postavljanje odnosa teorije i prakse, preuzima i Marx i daje mu jedno konkretno-povijesno određenje na taj način što kategorijom rada-prakse sagledava porijeklo i granice i teorije i prakse u tradicionalnom značenju.

Raspravom Milana Kangrge »Rad u Hegela i Marxa« izoštrava se i konkretizuje jedna misaona pozicija koja povlači najproduktivnije konsekvencije iz Hegelove filozofije i uvodi ih u modernu marksističku misao. Naznačavajući bitnu razliku Hegelova i Marxova mišljenja onako kako se ona pokazala u shvatanju onog bitnog u temelju povijesnog zbivanja, rada, kao neodredivog supstrata povijesnog svijeta, Kangrga veoma instruktivno upozorava na konkretno povijesne, praktično-političke, neposredno ljudske konsekvencije tog razlikovanja. Shvati li se rad kao akt i proces osposobljenja, a time ujedno i kao akt i proces otuđenja i postvarenja, kako je to Kangrga ovom prilikom sagledao u Hegela, onda se doista ljudsko djelovanje u najširem smislu riječi pokazuje kao akcidentalno s obzirom na sve ono što je i kako se zbiva u ljudskom svijetu, s jedne strane, a s druge strane se upravo to ljudsko djelovanje pokazuje kao djelatnost nečega drugog, uslovljeno nečim što je izvan njega i usmjereno na nešto što je opet izvan tog djelovanja i izvan čovjeka. Ono što se doista zbiva kao svijet i kao život pokazuje se kao nešto što je sasvim izvan i nezavisno od ovog djelovanja, Marx naprotiv ovu nemogućnost ljudskog čina da istinski kreira povijesni svijet obrće u jedinu mogućnost te kreacije, jer u činjenici ljudskog djelovanja sagledava i otkriva neke bitne dimenzije koje su za Hegela bile nepoznate. Sam ljudski čin u Marxovoj se interpretaciji sagledava kao akt transcendencije i prekoračenja svega neposredno datog i postalog. Samo djelovanje je uvijek u horizontu mogućnosti, onog nenastalog i neostvarenog, neviđenog i nečuvenog, pa svagda ima šansu da rezultira uvijek nečim novim. Ta dimenzija mogućeg, kao bitno-ljudskostvarnog, jeste ona dimenzija kojom se jedino i isključivo kreće istinski ljudski čin i djelatnost i koja stoga jeste isključivi medij *nastajanja, medij života i medij povijesnosti*. Do takvog određenja ljudskog djelovanja Hegel, po Kangrginim zapažanjima ovdje, nije uspio stići. Ostaje, međutim, pitanje o tome da li je ovo shvatanje diferencije u centralnoj problematici Hegelova i Marxova djela definitivno misaono stajalište našeg autora, budući da se u nekim drugim njegovim radovima *ne postavlja ovako radikalna diferencija* Hegela i Marxa s obzirom na bitna pitanja.

I konačno vrijedan pažnje je i prilog Branka Despota o problematici ozbiljenja filozofije s obzirom na Hegelovo postavljanje ovog problema. Pokazujući misaonu metodu kojom Hegel razvija proces filozofijske realizacije, autor nam naznačuje neke bitne dimenzije filozofskog mišljenja uopšte.

Vojin SIMEUNOVIĆ

Georges Friedmann:
Moć i mudrost
(La Puissance et la Sagesse),

Gallimard, Paris, 1970. str. 503.

Ova posljednja knjiga G. Friedmanna, autora koji je kod nas dobro poznat svojim djelima o položaju čovjeka u suvremenoj proizvodnji, predstavlja jednu vrstu filozofske sinteze dugogodišnjih istraživanja, pokušaj da se osmisli fenomen industrijalizacije i tehničke civilizacije. Nema sumnje da je G. Friedmann jedan od njenih najupornijih i najboljih poznavalaca.

Već prije rata, upozorava autor u predgovoru, zamislio je da objavi jednu trilogiju koja bi pored »Krize progresa« i »Ljudskih problema industrijskog mašinizma« sadržavala i jedan »Esej o tehničkoj civilizaciji«. Nakon što je u drugom spomenutom djelu ispitao odnose čovjeka prema strojevima u proizvodnji, a u jednom trećem djelu (zamišljenom ali još ne objavljenom) odnose čovjeka prema strojevima u transportu, vezama i razonodi (kao što su automobil, avion, telegraf i telefon, mašine koje govore: kino, radio i televizija), namjera mu je bila da u konačnoj sintezi progovori o tehničkoj civilizaciji, čiji je industrijski mašinizam samo jedan od bitnih elemenata. »Samo tada, kaže Friedmann, mi bismo primjetili u svoj punoći dramatičku borbu suvremenog čovjeka sa proizvodima njegova genija. Samo tada mogli bismo prosuditi do koje mjere i pod kojim ekonomskim, socijalnim i moralnim uvjetima, možemo opravdano usmjeriti naše nade lijepom humanom idealu koji su doktrinari progresa prerano pružili, u toku 19. vijeka, entuzijazmu njihovih suvremenika.«

»U toku više od dvadeset godina ja sam umnožavao ankete, pitanja, gomilao materijale koji su trebali da podrže ovu široku sintezu. Poglavlja i članci o čovjeku i prirodnoj sredini, o novim načinima mišljenja i osjećanja, o ljudskim nagonima i psihološkoj plastičnosti, o vezama između grada i sela, urbanizaciji i krizi gradova, duševnom zdravlju u tehničkoj sredini, razonodi, funkcijama i učincima masovnih komunikacija (i posebno televizije) bili su napisani i djelomično objavljeni. Sa ovim izučavanjima se djelomično hranila ova knjiga.« (10).

U ovim svojim traženjima i izučavanjima Friedmann upozorava da se u početku povodio za jednim »naivnim marksizmom«, koji stavlja na prvo mjesto ekonomske i socijalne uvjete, a tek onda »moralne uvjete«, ali je kasnije sve više uviđao »spiritualnu dimenziju, koju sada toliko preziru, a bez koje ne bi bilo nikada socijalizma sa ljudskim licem.« (11).

Zato nam autor sada pruža knjigu koja nije »wertfrei« (lišena vrijednosnog stava), knjigu koja nakon tolikih putovanja po vanjskim kontinentima svjedoči o jednom »nutrašnjem putovanju«, intelektualnu biografiju, koja želi upozoriti »dižući glas« na »potencijal duha i ljubavi, na sve što u čovjeku može pomoći da postane čovjek, sve što može pridonijeti njegovoj »hominizaciji.«(11).

Kao polazište ili kontrast ovoj humanističkoj inspiraciji Friedmann upozorava na »tehničku džunglu«, na industrijsku civilizaciju tamo gdje je dostigla svoj najviši stupanj, na svoj utisak o Sjedinjenim američkim državama. »Svaki puta kad sam stavio nogu na njihovo tlo, u toku dvadeset godina, osjećao sam izvjesnost da se ovdje igra jedna golema igra, možda takva od koje zavisi sudbina vrste. Ovdje su se ljudi usudili da odu najdalje u tehničku avanturu usprkos poteškoća koje su im svojstvene (najgora: crnački problem; u istim demografskim uvjetima on bi se nametnuo svakoj većinskoj bijeloj populaciji). Ovdje se otkrivaju na najotvoreniji način (oholost, naivnost, nesvjesnosti?) njihove pobjede, bogatstva, efikasnost, moć — njihove zablude, bijeda, tjeskobe, mane. Ovdje se najjasnije očituje kontrast između ekonomskog razvitka i moralne nerazvijenosti.« (13)

Autor upozorava najprije na »veliku neravnotežu« tehničke civilizacije što se ogleda u »rastućoj disproporciji, s jedne strane, raznovrsne moći koju tehnički napredak daje čovjeku, i moralnih snaga, s druge strane, kojima čovjek raspolaže da bi ga stavio potpuno u službu

pojedinca i društva. Znakovi neravnoteže? »Briga i ljubav kojom je nekada bilo okruženo ljudsko tijelo sada ide strojevima.« (Henry Miller). Razaranje prirodne sredine. Iskorijenjenost čovjeka — iz zanata, tla, mita (znanost i tehnika oduzele su svijetu »čaroliju« — Max Weber). Moderni racionalizam, koji sa Hegelom smatra da je »priroda apstraktna a razum jedini konkretan«, »odakle ona golema avantura duha, ona koja na koncu ubija svaku stvar.« (A. Camus). A u »stvarima« vidi Camus punu, sočnu i tečnu zbilju elemenata, bića. Promjena tradicionalne sredine. »Sva društva na ovoj planeti doživjela su, doživljavaju i doživjet će ovu promjenu sa više ili manje štete: trošenje ili pucanje tradicionalne sredine prati jedna erozija čuvstva, načina osjećanja i življenja, iščezavanje ljepota zbog kojih su pjesnici i umjetnici prvi patili i uznemiravali se: duge tužbaljke među kojima su se čule, već od početka industrijske revolucije glasovi de Vignyja i Beaudelairea, Carlylea, Ruskina, Samuela Butlera.« (36)

Čovjek stvara novu sredinu, ali se osjeća inferioran svojim djelima. Tehnička sredina mijenja se suviše brzo, a da bi je čovjek u svojim navikama mogao pratiti. On osjeća premoć Stvari, tehničkih realnosti, državnih birokracija, i ne manjih u poduzećima, bankama, korporacijama. Za vrijeme Lukrecija priroda je bila »majka užasa«, ali svijet tehnike ne manje nadilazi moć i moralne snage čovjeka. »To je jedna od bitnih crta naše epohe i stoga izvor tragedije.« (45). Zavisnost koja nadilazi ljudske potrebe, koja je »metabiološka« (A. Gehlen), ili možda biološka onako kao što je »puževa kućica život puža« (Hannah Arendt). Posljedice za mentalno zdravlje (bezbrojni primjeri dezadaptacija i neuroza). Agresivnost čovjeka koji je sjeo u automobil. Nacizam također. U svakom slučaju neravnoteža između moći i sposobnosti da sebe kontrolira. Otuda bezbrojni ulični prizori »moralne debilnosti«. D. Riesman govori o brutalnosti i solipsizmu koji sebi može dozvoliti vozač automobila. Zatim problem »vještačkih potreba« na osnovu publiciteta i »potrošačke groznice«. J.K. Galbraith govori »kolektivnoj psihozi« kojom se podvrgava ljude uvjerenju da su dobra potrošnje vrednija od javnih dobara, čijem se stvaraju potrebe za dobra koja se proizvode i stalno mijenjaju. Neuroza potrošnje odgovara latentnoj tjeskobi, ona je jedna vrsta droge koja ispunja psihičku prazninu.

Autor je u tom krugu pojava neravnoteže jedne civilizacije prisiljen da revidira svoju raniju teoriju o »slobodnom vremenu« i »dokolici«, koja mu se činila ranije kao neka vrsta spasa ili kompenzacije za sve nedaće i degradacije čovjeka u proizvodnim situacijama. »Ja sam jasno vidio, kaže Friedmann, da je rad bolestan u nesavladanoj tehničkoj sredini. Ali ja nisam dovoljno jasno vidio da reakcije pomoću kompenzacije, razonode, bjekstva, »aktivne dokolice«, pomicanje težišta individualne egzistencije prema neradu izražava isto tako nelagodu, i više: da su i oni u većini slučajeva patološki simptomi.«(83).

Homo faber ili radni čovjek i njegove vrijednosti nalaze se također u opadanju. »Mogu tek da spomenem opadanje u SSSR-u ugleda koji je uživao manuelni rad, iako ga je sistematski hvalila propaganda, službena literatura, kino od 1917. Ova tendencija bila je nakon 1958. dosta jasno proširena kod sovjetske omladine, pa je zabrinula vladu i ona je poduzela mjere kako bi je suzbila. Usprkos takvih mjera moglo se utvrditi posljednjih desetak godina u SSSR-u, Čehoslovačkoj, Poljskoj, Jugoslaviji (spominjem među istočnim zemljama one koje sam posjetio), u raznim oblastima djelatnosti ravnodušnost prema kvalitetu rada i upozorenjima o profesionalnoj savjesnosti, te česta zanemarivanja posla koja se ne mogu objasniti uglavnom (kao što se ranije činilo) nekim kulturnim osobinama. U »socijalističkim« zemljama kao i na Zapadu etika rada, u mnogim svojim individualnim i kolektivnim izrazima, pogođena je i izjedana iznutra.«(89). Hippijevsko odbacivanje radnih vrijednosti samo je jedan ekstremni slučaj šireg raspoloženja.

»Društvo obilja« nije uspjelo riješiti ljudske probleme, dati neki

smisao ljudskoj egzistenciji. D. Riesman kaže da ono čega se najviše bojimo u Americi nije atomsko uništenje, totalno razaranje, ono čega se bojimo je da pogledamo u lice »totalnoj besmislici«, koja se izražava u kultu nacionalnog dohotka i tehničkog progresa. Kult efikasnosti i proizvodnosti sam po sebi ne može donijeti neki smisao, niti u kapitalizmu niti u socijalizmu koji se želi takmičiti u tom pogledu sa kapitalizmom. »Za sovjetske mase, kaže autor, sadašnji svijet je mračan. Marx, kao što ponavljaju parole, dao je ključ za razumijevanje doba ugljena, Lenjin za doba elektriciteta, ali tko će ga dati za doba nuklearnog užasa.«(102).

Gdje je izlaz? Ovome pitanju autor posvećuje veći dio svoje knjige. Evo nekih odgovora. No, da bi se do odgovora došlo, potrebno je osloboditi se onog »simplicističkog scijentističkog materijalizma« pod čijim se utjecajem, priznaje autor, sam dugo vremena nalazio (»ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju mijenjaju...«), jer iako je potrebno mijenjati vanjske uvjete života, njihova promjena *nije dovoljna*. »Loše institucije nisu jedine odgovorne za 'granice ljudskog faktora'. Ove su granice urezane u samom čovjeku. U isto vrijeme dok se usmjeravamo na fizičku, psihičku i socijalnu okolinu, potrebno je poći od čovjeka i sa čovjekom razmisliti o njemu, te potaknuti akciju.«(118).

U tom poduhvatu Friedmann se poziva na Karla Jaspersa, na njegov aktivni stoicizam, optimističan ali bez iluzija. On daje riječ Jaspersu da odredi cilj ovoga humanizma: »U ovome je moderna hrabrost: slijediti život sačinjen od pokušaja, iako ne postoji izvjesnost — ne tražiti rezultat, već se izložiti porazu — reći »da« životu, kao da neka pomoć mora doći iz dubine, koja bi značila barem: ono što smo htjeli dobra nije ništa; ono što smo htjeli dobra svršava time da je prikupljeno u biću.

Zato prava nezavisnost nije čvrsta tačka gdje ćemo biti »slobodni«; ona je osvajanje sebe što nikad ne završava.«

Iz ovoga filozofskog stava modernog stoicizma, Friedmann izvlači slijedeći zaključak u odnosu na tehničku civilizaciju:

»Ovo nešto (što tražimo a ne postoji) je u mojim očima naša sudbina koja se svakodnevno poigrava u Tehničkoj avanturi i koju moramo prihvatiti, a to znači da ovo pobjedničko sučeljavanje mora biti naša dužnost. A uz to je potrebno da se svaki odnos (a naročito ako je neki vođa, odgovorni čovjek, bez obzira na funkcije) otvori prema ovom vijeku i pokaže »lojalan« prema njemu. Evo, u tom pogledu, jedan sud Jaspersa koji mi se čini bitan, jer jasno ukazuje na granicu između sterilnih tužitelja tehničkog progresa i njegovih konstruktivnih kritičara: »Pristoji se da lojalan čovjek prihvati realnost koju je čovjek proizveo sa mogućnostima što ih ta realnost sadrži.«

Svakidašnji napor da stavimo tehniku u službu slobode i kulture (proširenjem u svakom čovjeku polje kulturnih mogućnosti), da bi se razvilo, pomoću nje, ne samo blagostanje nego viša egzistencija. To postaje moralni zadatak: on uključuje kontrolu samog sebe, prisutnost duha koji kontrolira haos podražaja što dolaze iz nove sredine i koji vlada ličnošću.«(121).

Nakon što je ovako određio cilj kojim će čovjek da prevlada nedaće tehničke civilizacije, autor pokušava razmotriti koliko postojeće ideološke i filozofske doktrine pružaju mogućnosti da se lakše dođe do postavljenog cilja. Što može pružiti kršćanstvo, židovstvo, indijska spiritualnost, marksizam, kršćanski scijentizam.

Kao suputnik socijalizma i marksista, u čiji krug su ga uveli istaknuti francuski marksisti oko časopisa »La Pensé« (Langevin, Wallon, Cogniot, Prenant, Jourdain i drugi), on je više puta posjetio Sovjetski Savez i druge socijalističke zemlje. »...ja sam tražio u toku mojih posjeta na Istoku, u toku dvadeset godina, znakove značajnih promjena u ljudskim odnosima Ja sam također ispitivao prijatelje, čiju sigurnost prosuđivanja sam sâm dobro poznavao, a koji su duže vremena boravili u tim zemljama. Svi se slažu skoro do u nijanse: ne može se

utvrditi dublje ili šire promjene u ljudskim odnosima. Pozivanja na kolektivne interese maskira često individualne interese. Ljudi idu kako znaju i umiju za svojom »karijerom«. Tek veoma rijetko otkrivamo među građanima nove odnose koji nose socijalističko obilježje.« (166) Što više, autor nalazi da postoje osjetljivo udaljavanje od socijalističkih ideala ili komunističkog morala prema »malograđanskim« težnjama za potrošnim dobrima, komfornim, privilegijama, raznim zloupotrebama. Friedmann nije siguran da je Maova Kina alternativa za sovjetski socijalizam, iako on nasuprot sovjetskog »ekonomizma« više stavlja akcent na političku i ideološku akciju. Međutim, metoda kolektivnog citiranja Maovih rečenica iz »Crvene knjižice« u svim mogućim prilikama čini mu se doktrinom odrezanom od psihološke realnosti, »jedan pretjerani oblik negacije svake antropologije, paroksistička i paradoksalna afirmacija primate 'izvanjskoga'«.(271).

Na pitanje da li je Marx odgovoran za izgled suvremenog socijalizma, autor odgovara niječno, ali njegov vlastiti sud o socijalizmu ostaje afirmativan. »Usprkos neuspjeha, komunizma na planu ljudskih odnosa, u toku pola vijeka, ne vjerujem da bi trebalo odreći se ovoga projekta... Istinski pokušaj jednog demokratskog i humanističkog socijalizma ostaje da se učini.« (281).

Rudi SUPEK

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno:

Dialektik der Aufklärung (Dijalektika prosvjetiteljstva)

S. Fischer Verlag, str. 275.

Zajedničko djelo glavnih predstavnika Frankfurtskog kruga prvi put je objavljeno 1947. god u Amsterdamu Ubrzo rasprodano, dugo vremena bilo je nepristupačno široj publici. Najnovije izdanje (ako dodamo tome i jedno studentsko) ispunilo je osjetnu prazninu u marksističkoj literaturi.

Prosvjeteiteljstvo koncipiraju Horkheimer i Adorno u mnogo širem smislu nego što je uobičajeno, podrazumijevajući pod tim pojmom građanski svijet od antičke epohe prevladavanja mitosa do danas. Dijalektiku toga svijeta, smisao građanskog racionaliteta, odnosa prema prirodi kao odnosa moći koje je samo druga strana isto takvog međuljudskog odnosa, naziranje toga svijeta još u starim epovima (na pr. Odiseji) i dovođenje te strukture mišljenja i ponašanja do krajnjih konsekvencija bez ikakvih iluzija (na pr. kod Sadea) da sve skupa završi u brutalnom totalitarizmu kada su težnje prema humanitetu, novoj slobodi itd. bile osnovne parole svijeta — Horkheimerova i Adornova analiza iznosi na vidjelo jednim svojevrsnim (više svojstvenim Adornu nego Horkheimeru) filozofskim esejizmom.

Ovom prilikom nije potrebno da ulazimo u opširniju recenziju jer se ne radi o nekom novom djelu, nego samo da upozorimo naše čitaoce da je ova studija, koja pripada među najlucidnije i najpoznatije filozofske proizvode Frankfurtskog kruga ponovno dostupna. Nadamo se da ćemo je ubrzo dobiti i u našem prijevodu.

P. V.

Ernst Fischer:

Erinnerungen und Reflexionen (Sjećanja i refleksije)

Rowohlt Verlag 1969, str. 477.

Iako nije ni filozofsko niti sociološko djelo, ova izvrsno pisana memoarska proza poznatog austrijskog marksista i teoretičara Ernsta Fischera zaslužuje da bude spomenuta u ovim noticama i preporučena našim čitaocima. Glavno razdoblje

koje sjećanja obuhvaćaju je evropski period između dva rata. Kao neposredni sudionik i očevidac mnogih važnih i presudnih zbivanja, naročito u Austriji i SSSR-u, kao član austrijske socijaldemokracije a kasnije Komunističke partije, sjećanja nam oživljavaju zbivanja u Austriji nakon prvog svjetskog rata, period vladavine i konačno kraha austrijske socijaldemokracije, najvažnije političke ličnosti (Renner, Bauer, Togliatti, Dimitrov, Manuilski itd.), staljinizam u svom zamahu tridesetih godina u SSSR-u, razne političke paktove u kojima je i socijalistička država mešetarila na račun drugih naroda itd. itd.

Djelo je u mnogo čemu dramatično: izraziti intelektualac revolucionar, E. Fischer ne štedeći i svoje zablude i iluzije, svoje zaslijepljenosti i čine koji se ne mogu opravdavati partijskom disciplinom, iznosi taj svoj hod po mukama staljinizma koji je i psihički i fizički uništavao ljudsku ličnost, slobodni uzlet misli koji bi trebalo da bude bitna karakteristika svakog kreativnijeg marksista. Sasvim je razumljivo da je E. Fischer, nakon svih tih dilema, unutrašnjih konflikata i spoznaja o jednoj dijaboličnoj politici, šezdesetih godina isključen iz KPA. Nije na odmet da navedemo jednu naknadnu refleksiju o paktu Hitler — Staljin (1939. god.): »Kada ja do danas razmišljam o pro i contra, iz distancije od tridesetih godina, u tadašnjoj situaciji ne vidim niti jedan drugi izlaz od pakta o nenapadanju. Može se, vjerujem, opravdavati, iako je to sumnjivo, da je Sovjetski Savez ponovno prisvojio ukrajinska i bjeloruska područja, koja je Poljska zauzela 1920. Mjera dopustivog bila je tajnim ugovorom prekoračena, kada je Hitler Estoniju, Letoniju i Besarabiju priznao kao sovjetsku »interesnu sferu«, dakle pristao na pripajanje tih zemalja Sovjetskom Savezu. *Moralni* problem toga sporazuma je nerazrješivo povezan sa životnim pitanjem socijalizma. Ako se socijalizam povezuje sa diobom svijeta u »interesne sfere«, ako se on poistovećuje sa širenjem, sa proširenjem sovjetske moći, ako više ne treba da odlučuju sami narodi, nego tenkovske divizije, koja zemlja i na koji način treba da bude socijalistička, time se bit socijalizma stavlja na kocku. Svaka revolucija vodi pitanju moći. Ali ako moć prethodi, revolucije se odriče i zamjenjuje je vojnim osvajanjem i etabliranjem aparata sile, umire socijalizam upravo na istom mu aparatu sile koji ga ustanovljuje. Samoodređenje je elementarna pretpostavka socijalizma; kad na njegovo mjesto stupa okupacija, inficira imperijalistička metoda onaj rezultat koji se krstio imenom »socijalizam«. (str. 412)

Navedimo još jednu dramatsku diskusiju u Kominterni u vezi sa navedenim paktom. Prisutni su bili Dimitrov koji je predsjedavao, zatim Manuilski, Togliatti, Gottwald, vodeći njemački komunisti i mnogi drugi. Prvi je govorio Wilhelm Pieck koji se potužio da je njemačka KP suviše gurnuta u pozadinu. Hitler — Staljin pakt je stvar izmijenio. Molotov je jasno rekao da nije više Njemačka agresor, nego Engleska i Francuska. . . Antifašizam je kod mnogih komunista dobio karakter antinjemačkog držanja te se tu i tamo čuje želja da Francuska potuče Njemačku. »Kominterna je, nastavio je Pieck, dužna da se energično suprotstavi takvim raspoloženjima. Sasvim je razumljivo da je slavna KPSS, partija velikog Staljina, vodeća snaga komunističkog svjetskog pokreta. Ali njen ipak najvjerniji pomoćnik je KPD (Njemačke), danas više nego ikad pozvana da drugim partijama prednjači ukazujući im put.« (422) Kada se na to ustao Fischer s oštrom kritikom njemačke teze da je obrana socijalizma na Rajni, zastupajući i otvoreno iznoseći da vruće želi poraz Njemačke i da obrana kulture nije na desnoj nego na lijevoj obali Rajne — njemački komunisti su srdito odgovorili da drugačije ne bi govorio niti jedan agent zapadnog imperijalizma nego što to govori taj urednik »Komunističke internacionale«.

»Dimitrov je lupio otvorenom rukom po stolu: »Dosta s tim! Ja ne trpim takve objede. Drug Fischer nije razmišljao o svakoj riječi — ali on je misaoni i pošteni komunist i mnogo toga, što je rekao, pravilno je.«

A Manuiski: »Njemački drugovi izgleda da ne razumiju, da jedna

Francuska, koja se bori, brani ne samo sebe nego sve nas. Što brže Nijemci dobiju rat na Zapadu, to smo manje mi dobili vremena. Zar njemački drugovi to ne razumiju?

A Togliatti: »Mi idemo ususret takvo ozbiljnim situacijama, da moramo mirno misliti, a ne deručí se prepirati. Drug Fischer ima u stvari pravo, ne u tonu. A njemački drugovi treba da razumiju, da je pakt činjenica, ali ne takva na koju ćemo se moći trajno opirati. Ne gubimo glavu i nastojmo da dobijemo što više vremena.«

To je bio smisao, ne doslovnost onoga što je bilo rečeno.« (423—424)

P. V.

STVARALAČKI MARKSIZAM ILI LJEVIČARSKI »RADIKALIZAM«?

NA MARGINAMA ZAGREBAČKOG ČASOPISA »PRAXIS«

Sewerin Żurawicki

Warszawa

KRIZA SUVREMENE MISLI?

Osjećaj da živimo u svijetu koji se bitno mijenja postao je općenit, pa tako i suvremena misao mora to stanje u većoj ili manjoj mjeri održavati, ali u različitim sredinama ocjena je aktualnih promjena vrlo različita. Pred našim se očima burno razvija ne samo tehnika, nego se stvara i novi stil života, razvezuju se davne veze, nastaju novi stavovi, novi uzori i nova sredstva njihova ostvarivanja. Sve se to događa u tako munjevitom tempu, da se ništa ne čini konačno oblikovano, upravo suprotno, čini se da se sve nalazi *in statu nascendi*. Ono za što je prije jednog stoljeća bio potreban život bar jednog pokoljenja, danas se ispunjava u toku jednog desetljeća, jedno pokoljenje danas doživljava veću količinu događaja i iskustava nego nekadašnjih nekoliko, tako iščezava osjećaj stabilnosti. Nije stoga čudno da je ocjena svega što nosi sadašnja stvarnost ne samo teška nego i protivurječna. Pitanje koje se sve češće nameće mnogim misliocima, pitanje je kakva je uloga namijenjena ČOVJEKU u tom svijetu koji se neprestano širi. U nekim intelektualnim krugovima pitanja odakle dolazi i kamo smjera čovjek, kakva je svrha čovjekova života, što je u svojoj biti »čovjekova sudbina« i sl. istiskuju ponekad iz vidnog polja — aktualno znatno važnije probleme. Ponekad to čak stvara prividan dojam da se suvremena misao našla u krizi. U stvari ne radi se toliko o krizi misli koliko o krizi koju doživljavaju određene društvene grupe suočene s novim i teškim promjenama, koje nekima bude nadu, a kod nekih izazivaju zaprepaštenje, o krizi koja zahvaća i ljude koji nemaju »duga daha« i koji stoje bespomoćno pred naporima što ih očekuju i koji zato čitav dosadašnji trud shvaćaju kao uzaludan. Ne postaju kratkovidne

samo klase koje su osuđene na besprizivan silazak s povijesne arene, nego i sredine, koje je erupcija revolucije bacila bez pravog kompasa u metež novih stihijskih snaga, postaju nosioci straha i sumnje, jer ne naziru zoru što se javlja na obzoru.

ŠTO ŽELI JUGOSLAVENSKI »PRAXIS«

Upravo u redovima spomenutih sredina također i u zemljama koje grade socijalizam rađa se sumnja u ispravnost dosadašnjih postavaka. Tipičan primjer za to može biti filozofski časopis »Praxis«, koji od 1964. izlazi u Jugoslaviji, u Zagrebu, časopis koji uostalom ima međunarodne aspiracije, s čim je u vezi izdanje na stranim jezicima članaka koji se objavljuju u tom časopisu, pozivanje na suradnju autora iz drugih zemalja — pa čak i nemarksista, a i patronat nad tzv. ljetnom školom u Korčuli, gdje se svake godine u ljetnim mjesecima priređuju međunarodne diskusije na filozofske i društvene teme.

Uređivački odbor »Praxisa« čine uglavnom ljudi četrdesetih i pedesetih godina, dakle ljudi koji su oblikovali svoj pogled na svijet u uvjetima hitlerovske okupacije i u oslobođenoj Jugoslaviji, neki su među njima aktivno sudjelovali u partizanskim borbama, a neki su bili zatvorenici hitlerovskih logora. Teško bi bilo ugurati takve autore kao što su Branko Bošnjak, Milan Kangrga, Gajo Petrović, Rudi Supek ili Predrag Vranicki u redove stvarnih pristalica kapitalizma — pa ipak! Kao što se može pročitati u intervjuu datom tjedniku »Der Spiegel« od 2. ožujka 1970. godine, urednici »Praxisa« smatraju da je sovjetski socijalizam vratio SSSR iz kapitalizma u feudalizam i da se u najboljem slučaju sovjetsko uređenje može smatrati nekom vrstom etatizma državnokapitalističkog tipa samo s nekim socijalističkim elementima. Čak ni radničko samoupravljanje u Jugoslaviji, u kojem mnogi u toj zemlji vide pravo otjelotvorenje socijalizma, ne nailazi na odobravanje »Praxisa«. Po uzoru na anarhokomuniste urednici »Praxisa« ne pokušavaju bliže odrediti kako treba da izgleda buduće uređenje društvene pravednosti, sve što postoji izaziva njihovu sumnju, nov su svijet skloni odrediti ne pozitivno nego kroz negaciju postojećeg stanja stvari. Njeguju pluralizam u određivanju budućnosti i zato otvaraju strane svoga časopisa raznim autorima s vrlo raznolikim pogledom na svijet, u uređivačkom savjetu časopisa mogu se naći imena Ayera, Blocha, Goldmanna, Gorza, Habermasa, Lefebvrea, Marcusea i drugih.

Sami *expressis verbis* tvrde: »prihvaćamo Marxovu analizu i dijagnozu, ali ne prihvaćamo Marxovu prognozu« (Praxis, br. 4—6, 1966, str. 51). Kako to prihvaćanje istinski izgleda, nastojat ćemo ovdje pokazati. U spomenutom intervjuu zapadnonjemačkom političkom tjedniku »Der Spiegel« urednici »Praxisa« Petrović i Kangrga jako ističu da se ne može govoriti o socijalizmu, ako se ostavlja po strani problem čovjeka. Nedvojbeno je to

ispravna tvrdnja, ali pojam čovjeka u Petrovićevoj i Kangrginoj koncepciji stječe nadvremenska obilježja, oni ne govore o čovjeku u konkretnoj povijesnoj i klasnoj uvjetovanosti, nego o čovjeku u smislu fojerbahovskog antropologizma. Poput Feuerbacha skloni su za polazište uzeti izoliranu ljudsku jedinku, spremni su da shvate bit čovjeka samo kao »vrstu«, ne žele prihvatiti — premda tako snažno ističu ulogu ljudske prakse — da apstraktna ljudska jedinka ide u sferu misaonih konstrukcija, jer u stvarnom životu ljudska se jedinka uvijek javlja u određenim društvenim suodnosima. U ime u prvi plan eksponiranih ontoloških razmatranja zaboravljaju na klasnu borbu i zato ih njihovo traganje za »filozofijom humanističke prakse« navodi ne na kontakt s filozofima kao s predstavnicima ovih ili onih klasa, nego kao s misliocima koji su zainteresirani za sudbinu čovjeka kao takvog. U tome idu svjesno ili nesvjesno stopama Ericha Fromma, koji je pokušavao upotpuniti marksizam i »filozofijom čovjeka« s frojdovskim tendencijama, smatrajući da marksizam ne uzima u obzir ljudske strasti, koje su — po njegovu mišljenju — glavna motorna snaga ljudskog razvoja.

TEMATSKI KRUG »PRAXISA«

Tematski krug koji nudi »Praxis« može se egzemplificirati već na materijalu nekoliko brojeva iz razdoblja 1967—1969. godine. Tako ćemo, između ostalog, 1967. godine na stranama »Praxisa« naći ovakve teme kao što su »Birokracija, tehnokracija i sloboda«, »Tehnokratski scijentizam i socijalistički humanizam«, »Uloga filozofije prema Marxu i Husserlu«, »Stvaralaštvo i postvarenje«, godina 1968. donosi ovakve teme kao što su: »Fenomenologija i marksizam«, »Filozofija u suvremenom svijetu«, a godina 1969. između ostalog ovakve teme kao što su: »Marxov doprinos poznavanju čovjeka«, »Filozofija i revolucija«, »Znanstveno-tehnički napredak i humanizam«, »Revolucionarne perspektive današnjice«.

Nema sumnje to je živa problematika, ali osvjetljenje potaknutih problema na stranama »Praxisa« vrlo je kontroverznog obilježja i često izaziva naprosto načelno protivljenje. Upravo je zazorno da je »Praxis« ustupio svoje strane i bazelskom »marksologu« Arnoldu Künzliju, koji se proslavio objavljivanjem paskvilantske »psihoanalitičke« Marxove biografije. »Praxis« neobično konsekventno nastoji sugerirati čitaocu da se u sadašnjoj epohi kako na Zapadu tako i na Istoku međuljudski odnosi ostvaruju u specifičnim oblicima alijenacije. Već je u prvom broju »Praxisa« signalizirano udaljavanje od dijalektičkog materijalizma u pravcu »teorije čovjeka«, deklarirano je odbacivanje »teorije odraza« i davanje subjektivnije interpretacije pojmu »prakse«.

Premda »Praxis« postulira da filozofija koju objavljuje na svojim stranama ima biti filozofija revolucije, nemilosrdna kriti-

ka svega postojećeg, humanistička vizija istinski ljudskog svijeta, snaga koja inspirira revolucionarno djelovanje — uostalom bez konkretiziranja k o g a ta filozofija ima inspirirati (opaska S. Z.), u praksi na stranama »Praxisa« češće se sreću napadi na socijalizam nego na kapitalizam! Sve se to pri tom događa pod razvijenom zastavom borbe za »stvaralački« marksizam i borbe protiv »staljinističkog pozitivizma«. Slično kao i u »frankfurtskoj školi« (s kojom su, uostalom, veze »Praxisa« vrlo žive), propovijeda se na stranama »Praxisa« da kod Marxa uopće nema pojma dijalektičkog materijalizma i da je taj pojam samo izmišljotina Staljina i Ždanova.

»HISTORIJA MARKSIZMA I MJESTO MARKSIZMA SREDINOM XX STOLJEĆA«

Da bi se karakterizirao stav urednika »Praxisa« neće biti na odmet ako segnemo i za nekim radovima koje oni nisu objavili na stranama »Praxisa«. Tako je Predrag Vranicki 1961. godine napisao *Historiju marksizma*, knjigu koja bi se lakše mogla prihvatiti kao povijest antimarksizma. Vranicki, jedan od urednika »Praxisa« i vodeći publicist tog časopisa, u svojoj *Historiji marksizma* želi — kao što kaže u uvodu — upoznati čitaoca s marksizmom, locirati marksizam u razvoju ljudske misli i istovremeno ga podvrći kritičkoj analizi. Argumentira to time što je »marksistička misao *par exellence* slobodna misao. Njezina je najvažnija bit kritičnost — u odnosu prema drugima i prema samoj sebi. Prema tome i historija marksističke misli mora biti podjednako kritična...« (P. Vranicki, *Historija marksizma*, Zagreb 1961, str. 9). Razumije se nije riječ o tome što Vranicki pojedine koncepcije raznih marksista podvrgava kritici, teško bi mu se to moglo predbacivati, ali razmještaj naglaska te kritike takav je da čitalac zapravo dobiva samo »historiju grešaka i devijacija«!

Mogu se ostaviti po strani oni fragmenti knjige u kojima Vranicki izlaže genezu marksizma, možda mu opseg knjige nije dopustio da produbi tu temu, ali već u dijelu koji je posvećen pozitivnom izlaganju marksizma ne bi se s njim lako mogao složiti čak ni vrlo tolerantan kritičar. Ne samo da Vranicki na posve arbitraran način eksponira jedna pitanja i izostavlja druga, nego i iskrivljava neke osnovne misli Marxa i Engelsa. Tako na primjer problem uzajamnog odnosa subjekt-objekt predstavlja s izrazitim hegelovskim prizvukom, obrazloživši problem uzročnosti i slučajnosti diskretno dovodi u sumnju imenima Bohra i Heisenberga (uostalom bez produbljivanja problema), problem čovjek i sloboda osvjetljava isključivo kao problem aktivizma jedinke i to s idealističkom nijansom itd., itd. Od sociooloških problema Vranicki ističe u prvi plan problem odumiranja države, i to *hinc et nunc;* probleme morala, religije, ideologije, alijenacije predstavlja tako kao da su oni isključivo polje interesa Marxa i Engelsa. Od

ekonomskih problema Vranicki se ograničava samo na ukazivanje problema akumulacije. Sve to daje dakle čitaocu naprosto nagrđenu sliku Marxova i Engelsova stvaralaštva, ali posve odgovara liniji koju je prihvatio »Praxis«, što se tiče kruga tema koje ih zanimaju. Karakteristično je i vjerojatno nije slučajno da je iz vidokruga Vranickog posve ispala problematika strategije i borbe radničke klase, ali nije se tome čuditi, jer Vranicki kao i drugi urednici »Praxisa« u suglasnosti s Marcuseom, a ne s Marxom vide izvan radničke klase snagu koja je kadra preobraziti svijet.

Prihvativši periodizaciju razvoja marksizma zasnovanu na povijesti triju »internacionala« on ne samo što vrlo letimično skicira poglede raznih mislilaca, nego, da stvar bude gora, trpa u jednu vreću marksiste i njihove protivnike. Vranicki ne samo što ne izvršava obećanja iz uvoda, da će odabrane probleme predstaviti kritički ali i objektivno, nego upravo zamućuje obrise podjele i podjednako tretira konzekventne marksiste, revizioniste pa čak i sindikaliste, a sve to uostalom, ostvaruje letimično i bez ikakva nastojanja da zacrta genezu problema o kojima piše, njihovu misaonu filijaciju, društvene funkcije tih pogleda i slično. Kao autore koji su reprezentativni za razdoblje I i II internacionale navodi Dietzgena, Lafarguea, Sorela, Labriolu, Bebela, Woltmana, Bernsteina, Mehringa, Kautskog, Rozu Luxemburg, Cunova, Adlera, Hilferdinga, Rennera, Bauera i Plehanova. Lenjinu posvećuje zasebno mjesto, ali Lenjinovo djelo predstavlja na izrazito osiromašen način.

Razdoblje III internacionale Vranicki je predstavio na dosta »originalan« način, ne komentira on autore koji su s tom III internacionalom bili blisko vezani, nego ili mislioce koji su se od III internacionale vrlo brzo udaljili, ili one koji s njom nikad nisu bili povezani. I tako su u prikazu Vranickog zaslužili pažnju takvi autori kao što su Korsch, Grossman, Raphael, Marcuse, Adorno, Polloc, Fromm, Wittfogel, dakle prije svega pisci okupljeni oko »Zeitschrift für Sozialforschung« u periodu između dva rata, koji su nesumnjivo izražavali svoju simpatiju za marksizam, ali koji se u pravilu nisu deklarirali kao marksisti. I to nije slučajno, mnogi su se od gore spomenutih našli u redovima tzv. neomarksista iz »frankfurtske škole«, koja ima ugled u Saveznoj Republici Njemačkoj. Također je karakteristično da Vranicki jednim dahom prikazuje poglede A. Gramscija i A. Kojèvea. O marksističkoj misli u SSSR-u Vranicki kaže samo toliko da je tamo vođena borba između »mehanista« i »dijalektičara«, da su se na dva suprotna pola našli Buharin i Trocki i da je marksizam u Rusiji doživio vulgarizaciju od Staljina i Ždanova.

Sve to zapravo predstavlja samo uvertiru u prikaz marksizma u sadašnjem razdoblju. Tek se tu Vranicki osjeća u svome elementu. Bez ikakvih obrazloženja dijeli etikete i ne obazirući se na to da obavještava čitaoca u telegrafskim sažecima, tjera ga da vjeruje u *in verba magistri*. I tako rad Todora Pavlova iz

1947. godine pod naslovom *Teorija odraza* dobiva negativnu ocjenu, ali ga ushićuje zato Lukácsev rad iz 1948. pod naslovom *Mladi Hegel* i Blochov rad iz 1952. *Subjekt-Objekt*. Vranicki nalazi tople riječi i za Lefebvrea i za Sartrea, pa čak i za Mao Ce Tunga. Posebno poglavlje u knjizi Vranickom zauzima prikaz problema »Marksizam i jugoslavenska revolucija«. Skica je to prepuna osobnih impresija, koja nejugoslavenu ne pruža ni najmanji uvid u pravce marksističke misli u toj zemlji. Sve to, tako površno sklepano, kruni završetak u kojem se govori o k r e a t i v n o j misiji marksizma i o nužnosti borbe s još dokraja ne pobijeđenim staljinizmom.

Zadržali smo se nešto dulje na tom radu samo zato što on baca snop svjetlosti na način kako stvarnost i marksističku misao vidi ne samo Vranicki nego i drugi suurednici »Praxisa«. Marksizam oni shvaćaju vrlo rastezljivo, »kritički« marksizam, »otvoreni« marksizam, maoizam, revizionizam, »stari« i »novi«, trockizam, svakojaki eklektizam, pa čak i svako bavljenje marksizmom za »Praxis« je dovoljna legitimacija za ulazak u društvo »marksista«. Čemu ta mistifikacija? Odgovor je jednostavan — na taj je način lakše krenuti u potragu za »autentičnim« marksizmom, čije otkriće monopolizira za sebe upravo »Praxis«!

Tu tezu potvrđuje između ostalog i knjiga Gaje Petrovića *Marxism in the Mid-Twentieth Century*, čiji autor *expressis verbis* pokazuje u čemu bi se taj »autentični« marksizam imao sastojati. Petrović, profesor filozofije na sveučilištu u Zagrebu, studirao je u Jugoslaviji, u Moskvi i Lenjingradu, ali diplomski staž u Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Državama. Autor je takvih radova kao što su *Engleska empiristička filozofija, Filozofski pogledi G. V. Plehanova* i *Od Lockea do Ayera*. Prva su dva rada napisana, obazrivo govoreći, u tradicionalnom, tzv. staljinističkom duhu, preobrazba je došla kasnije. U predgovoru knjige *Marksizam sredinom XX stoljeća* pisac naglašava da želi istaći razlike između stvaralačkog i dogmatskog marksizma i da želi da upravo njegova knjiga bude uvod u taj »stvaralački« marksizam Petrović nastoji uvesti čitaoca u sferu koja bi morala, po njegovu mišljenju, postati domenom stvaralačkog marksizma, ta sfera treba da bude prije svega ontologija. Među temama o kojima se u toj knjizi govori Petrović eksponira, s izuzetkom teme *Marksizam protiv staljinizma*, prije svega probleme kao što su *Marksistička koncepcija čovjeka* i *Praksa i bivstvo*, jer marksizmu se može vratiti njegova autentičnost — po Petrovićevu mišljenju — samo ako se u marksizmu istaknu humanistički sadržaji, koji su Staljinovom krivicom posve iščezli. *Notabene* Petrović je čak spreman priznati da ni staljinizam nije imao samo negativne aspekte. Možda bismo se u tome mogli složiti s Petrovićem, da nije u pitanju činjenica da njemu uopće nije stalo do »obnove« marksizma nego do preformuliranja marksizma po određenom kalupu, pri čemu Petrović to čini *mala fide*, jer ka-

da se poziva na u određenom smislu nedvojbene istine, pridaje im drukčiji smisao koji nikako ne proizlazi iz dosadašnjeg shvaćanja.

Pogledajmo malko pažljivije postupak koji uvodi Petrović tražeći »autentični« marksizam. Ostavimo po strani njegovu, uostalom nedokazanu tvrdnju da su renesansi marksističkog humanizma pridonijeli Heidegger i Sartre, ali našu pažnju mora privući stavljanje znaka jednakosti između »autentičnog« marksizma i ontologije. Može se smatrati da marksisti nisu pridavali preveliku važnost ontološkim pitanjima, mogu se ta pitanja pokušati razraditi, ali se valjda ipak ne može ne samo marksizam nego bilo koji filozofski pravac svesti na ontološka razmatranja, ne uspijeva to čak ni Petroviću, premda upravo prema tome teži. Marksizam po Petrovićevu shvaćanju treba da postane »teorija čovjeka«, a istovremeno želi da filozofija proguta i historijski materijalizam, koji po njegovu mišljenju treba da se pretvori u nekakvu historiozofiju. S jedne starne želi da se marksizam ograniči na razmatranja iz oblasti ontološke teorije čovjeka, a s druge strane predbacuje Staljinu da je stvarajući »dijamat« isključio iz sfere filozofskih razmatranja probleme logike, etike, estetike i sl. trpajući, navodno, sve to u historijski materijalizam. Gdje je dakle prema Petroviću u marksizmu mjesto za razmatranja koja se odnose na konkretnu djelatnost ljudskih masa? Pojam »čovjeka« doživljava kod Petrovića takvu kondenzaciju da normalna konotacija obilježjâ tog pojma postaje nemoguća, što međutim Petroviću olakšava da u raznim kontekstima pojmu čovjeka daje različita značenja.

Po Petrovićevu shvaćanju čovjek nije ni racionalno biće ni tvorac proizvodnih sredstava — on je jednostavno čovjek u praksi, dakle čovjek koji djeluje u društvu, u miru, u povijesti i budućnosti. (G. Petrović: *Marx in the Mid-Twentieth Century*, str. 23) Enigmatsko određenje »čovjek u praksi« očito treba da obrani Petrovića od zamjerke koju predosjeća da je »njegov čovjek« rođeni brat fojerbahovskog čovjeka! Naglašavajući kreativnu čovjekovu snagu Petrović je ne vidi u društvenoj suradnji ljudi nego u stvaralačkoj invenciji, koju odalečuje od rada i prenosi isključivo u »glavu«, praksa se kod Petrovića preobražava — slično kao kod Th. Adorna — u svojevrsnu konfrontaciju misli. Premda se smatra pristalicom čovjeka *in actu*, drži da je filozofija sama sebi sudac i zato želi od filozofije učiniti snagu koja preobražava svijet, kao što se vidi, po Hegelovu uzoru čini misao demijurgom povijesti. Otud je jasno da u Petrovićevim izvodima nema nigdje mjesta za borbu klasa, otud nedostatak zanimanja za historijski materijalizam. Uostalom, negirajući postojanje društvenih i povijesnih zakonitosti Petrović stvarno nije kadar odrediti područje razmatranja historijskog materijalizma. Ali u takvu slučaju što kod Petrovića ostaje od marksizma?

Petrović smatra da marksističku filozofiju tvori dijalektička metoda i materijalistička teorija. Prema Petroviću dijalektika je metoda otkrivanja fenomena, ali ne i traženja zakonitosti i ekstrapoliranja budućnosti. Uostalom on tvrdi da je problem dijalektike i njezina značenja još uvijek otvoren, jer da su Engels i Lenjin o njoj pisali ili vrlo općenito ili na posve egzemplifikacijski način, a da Marx, navodno, uopće nije imao vremena da se njom bliže pozabavi.

Načinjući problem kontinuacije marksističke misli Petrović smatra da je Marx ostavio mnoštvo problema koje nije uspio definitivno razriješiti, navodi tu između ostalog pitanje biti proizvodnih snaga, oblika čovjekove dominacije nad prirodom, stvaranja čovjekovih kreativnih predispozicija itd. Slijedeći mnoge »marksologe« kaže da Marxova filozofija nije filozofija u djelovanju odnosno filozofija u praksi, nego da je naprosto h u m a n i s t i č i n a t u r a l i z a m. Odredivši na taj način Marxovu filozofiju Petrović je sučeljava s filozofijom Heideggera, osobito s koncepcijama koje su sadržane u *Sein und Zeit* i sugerira da i kod Marxa i kod Heideggera imamo posla s čovjekom kao samokreativnom univerzalnom aktivnošću, jer i za Marxa je on aktivno stvorenje — premda ne u samospoznajnom smislu kao kod Hegela — dakle on je snaga koja stvara i transformira i svijet i sebe sama. (Op. cit., str. 80) Petrović uporno ne vidi da kod Marxa kreativna snaga nije naprosto čovjek nego »čovjek koji proizvodi u društvu«, ta »mala« deformacija Marxova poimanja čovjekove društvene uloge olakšava, razumije se, približavanje Marxa Husserlu, Heideggeru, Adornu i drugima, što, kao što ćemo dalje vidjeti, »Praxis« smatra svojim glavnim zadatkom. I tako nas Petrović u potrazi za »autentičnim« marksizmom ne vraća Marxu, nego Feuerbachu, a ponekad čak Stirneru i Bakunjinu.

Petrovića osobito muči što se Marx nije jasno izjasnio o slobodi, jer mu Engelsovo određenje nikako ne odgovara. Zato daje maha svojoj invenciji, tvrdeći da nema slobode bez humanizma i u vezi s tim jako se napinje kako da odredi humanizam. Egzemplarno upućuje na slobodu od eksploatacije, od tlačenja, od glada, od rata, od tradicije, od društvenih konvencija, od strasti, od predrasuda itd. kao na elemente istinskog humanizma, ali želi i pronaći esenciju slobode. Za Petrovića je sloboda nešto više od subjektivnog osjećaja — ona je oblik samostvaralaštva odnosno obogaćivanja samog čovjeka, ona je razvoj stvaralačkih sposobnosti, ona je samodeterminacija. Glatke su to, ali prazne riječi!

On također pokreće problem alijenacije i reifikacije, zanima ga prije svega samoalijenacija. Posve zaboravlja da su Marxovo polazište uvijek bili »pojedinci proizvođači u društvu — dakle društveno određena proizvodnja pojedinaca (K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije).* Istina je da je čovjek slobodan samo onda kada ono što je u njemu stvaralačko determinira nje-

govo djelovanje, ali djelovanje je uvijek djelovanjem u nekoj sredini, a za Petrovića je djelovanje prije svega misaona igra koja se *ex post* uključuje u život. Petrović, zaslijepljen petrificiranim samootuđenjem, pretvara čovjeka u neku vrstu lajbnicovske monade i zaboravlja da čovjek ne živi za sebe nego za druge, za društvo. Petrović u tome očituje ne samo individualističko a ne kolektivističko stajalište, nego šta više nastoji Marxa »postaviti na glavu«, upravo suprotno od onoga što je Marx učinio s Hegelom! I nije onda čudo da »istinski socijalizam« počinje Petroviću više nalikovati na kropotkinovski anarhizam nego na marksovski socijalizam. Konačno Petrović ne negira uzalud *Kritiku gotskog programa,* jer se ne slaže s razgraničavanjem dviju faza komunizma, navodno zato što uostalom po samom Marxu ne oblik distribucije nego oblik proizvodnje određuje specifičnost društveno-gospodarske formacije, a zapravo zato što mu je u biti od Marxa miliji Kropotkin kada je riječ o sutrašnjici, a Marcuse kada je riječ o današnjici.

Petrović razmišlja o tome što je istina i da li se istina može izvesti iz teorije odraza, čiju vrijednost on odlučno dovodi u sumnju. Navode ga to na dalje razmatranje o tome što je u svojoj biti mišljenje. Sugerira da je tobož taj problem prvi u marksističkoj literaturi pokrenuo Mihajlo Marković 1961. godine u radu pod naslovom *Dijalektička teorija značenja* i zaključuje, slijedeći Markovića, da je mišljenje atributivni ljudski fenomen (što je, kao što je poznato, čista tautologija — S. Ž.), ali dodaje da mišljenje o djelovanju nije identično s mišljenjem o postojanju.

Ontološki problemi priječe Petrovića da vidi društvene probleme. Maglovitost njegovih formulacija proizlazi prije svega iz činjenice da nije usidren u životnim realijama. Petrović kao i čitava redakcija »Praxisa« nije vezan za radničku klasu ni s njezinim svakidašnjim brigama, i zato se u prvi plan razmatranja probija kod njih apstraktno poimanje čovjeka, a u tome, razumije se, nije ni od kakve koristi teorija odraza. Preferiranje razmatranja o biti i ništavilu dovodi do kolebljivosti u odgovoru na pitanje što je istina Petrović i drugi njemu slični pripisuju dakle sebi ime »marksista« na dosta neobavezan način. Smatraju da im na to daje pravo prije svega bitka koju vode sa »staljinistima«, premda su njihove zasluge u toj bici jako originalne. Tako na primjer Petrović tvrdi da su upravo »staljinisti« stavili cenzuru između »starog« i »mladog« Marxa, na silu gurajući »mladog« Marxa u Hegelov zagrljaj, dok je Marx uvijek ostajao »mladi« Marx, što treba da znači da je Marx ostao »humanistički naturalist«. Valja kazati da Petrović vrlo olako dijeli pridjev »staljinistički«, a uz to, što je možda još važnije, upravo on hegelizira Marxa. Petrović se buni protiv nazivanja Blocha revizionistom, naprotiv upravo njega smatra suvremenim korifejem marksističke misli. Nećemo se s Petrovićem sporiti da li u osobi Blocha imamo posla s revizionistom, ali vrijedi se zamisliti nad tim

da Petrović kod Blocha najviše cijeni njegove ontološke refleksije, a ne probleme klasne borbe. Također je izvrtanje činjenica kada Petrović tvrdi da Lenjin čitav svoj filozofski prtljag zahvaljuje Plehanovu.

Određujući mjesto marksizma sredine XX stoljeća Vranicki i Petrović, a s njima i čitav »Praxis« spremni su sugerirati da marksizam valja »restaurirati«, da on, istina, još uvijek ima jake temelje, ali da mu nedostaje suvremeno »ruho« i viši katovi. Te bi nužne nadgradnje valjalo dakle posuditi od nemarksističkih pravaca — »stvaralački« marksizam XX stoljeća trebao bi dakle imati nesumnjivo eklektičko obilježje.

KAKO »PRAXIS« RAZUMIJEVA HUMANIZAM?

»Praxis« je, njegujući svojevrsnu ideološku konvergenciju i »pluralizam«, široko otvorio svoja vrata Ayeru, Aronu, Frommu, Marcuseu, Habermasu i drugim autorima među kojima ima i vrlo dalekih od marksizma, a sve to navodno pod lozinkom »zurück zu Marx«. U stvari to je samo izgovor za reviziju marksizma, a ne za njegovo stvarno obogaćivanje (tako je, uostalom, bilo i u odnosu na Kanta, kada su neokantovci izbacili lozinku »zurück zu Kant«!). Pod izgovorom razvijanja humanističkih motiva marksovske misli »Praxis« vodi bočni i frontalni napad na suvremeni marksizam. U vezi s tim vrijedi spomenuti knjigu Waltera Holitschera, profesora na Bečkom sveučilištu, koji u radu iz 1969. pod naslovom *Der Mensch im Weltbild der Wissenschaft* kao da podiže rukavicu koju su bacili oni koji, poput »Praxisa«, tvrde da marksizam ne uzima u obzir ljudsku sudbinu u makrokosmičkom smislu. Holitscher reljefno pokazuje da je marksizam u svim svojim sastavnim dijelovima duboko prožet upravo idejom humanizma, i da bi samo egzistencijalisti, frojdisti i drugi antimarksisti rado željeli antihumanističko obilježje našeg vremena objasniti ne društvenim nego biološkim ili psihološkim osobinama čovjeka kako bi izbjegli svoju društvenu suodgovornost za aktualni oblik naše stvarnosti. Otud dozivanje »teorije čovjeka«, otud tvrdnja da otuđenje muči jednako kapitalizam i socijalizam.

Već je 1965. godine Petrović, pišući rad *Filozofija i marksizam*, pokušavao suprotstaviti Lenjina iz vremena kada je pisao *Materijalizam i empirokriticizam* Lenjinu iz vremena *Filozofskih svezaka*. Hegeliziravši Marxa, Petrović bi rado hegelizirao i Lenjina, a kako je u *Filozofskim svescima* dosta pohvala Hegelu, to bi imao biti dokaz da se Lenjin približavao. . . Hegelu. Upravo u Petrovićevu radu možemo pročitati da marksizam po pravilu tretira čovjeka kao *homo oeconomicus*, a međutim čovjek je »praksa, to znači on je univerzalan i samostvaralački bitak« (G. Petrović, *Filozofija i marksizam*, str. 28). Ako tu definiciju shva-

timo i kao misaonu elipsu, teško ćemo je ispravno dešifrirati, a to ne čini ni sam autor. Pojam čovjeka i humanizma ostaje i na stranama »Praxisa« izvanredno maglovit.

Prelazeći na sam časopis ispustit ćemo nejugoslavenske autore, jer oni po pravilu stoje izvan marksističkog tabora i u najboljem slučaju, kao na primjer »frankfurtska škola«, samo koketiraju s marksizmom. Glavni će objekt našeg interesa i dalje ostati Petrović, kao najaktivniji i inspirativni duh »Praxisa«. U skladu s načelom da glavni predmet interesa svakog filozofa treba da bude čovjek i njegovo mjesto u svijetu, Petrović ne razmatra situaciju radnika, radnog čovjeka, nego čovjeka »kao takvog«, na kojeg su kao prokletstvo svalili rad. Petrovićevo je ishodište gotovo biblijska zapovijed »u znoju ćeš lica jesti kruh svoj svagdašnji«, ali ne u afirmativnom smislu. Žali se on da čovjek veći dio svog života proživljava radeći, a rad je za Petrovića samo negacija ljudskog stvaralaštva, isto kao što je stvaralaštvo po njegovu shvaćanju negacija rada. Stara je to manira cijepanja pojmova — »stvaralački rad« Petrović dijeli na »rad« i »stvaralaštvo«, obje kategorije promatra statično i suprotstavlja jednu drugoj! Tako onda zaključuje da »rad nije rodio stvaralaštvo ... nego je stvaralaštvo rodilo rad. Korijenje ljudskog stvaralaštva nije u postojećim institucijama i organizacijama, nego u čovjekovu kritičkom odnosu prema tim institucijama« (»Praxis« broj 5—6, 1967, str. 632).

Primitivizam takvog poimanja bode oči — stvaralaštvo ne samo da biva odvojeno od rada, nego se još poistovećuje s kritikom, premda kritika, kao što je poznato, uopće ne mora biti stvaralačka, a osim toga ni stvaralačka kritika ne iscrpljuje pojam stvaralaštva. Anarhistički način poimanja problema, a navodno samo takvo poimanje omogućava određivanje bitnog smisla humanizma, otkriva se kod Petrovića bez ikakvih ograda kada tvrdi da se »samo takva kolektivna praksa može smatrati socijalističkom koja ne zahtijeva od pojedinačnog čovjeka da individualnu stvaralačku snagu podređuje vanjskim ciljevima, načelima i pravilima« (ibidem, str. 631). I ponovno bismo mogli Petrovića upitati — zar zaista ne razumije da čovjek, živeći uvijek u nekoj određenoj sredini, a ne životom pojedinačne individue, svoje ciljeve i zadatke ne formira oslanjajući se na nekakve unutrašnje kategoričke imperative nego uvijek u vezi s općim društvenim ciljevima.

Slično Petroviću i Marković u gorljivom traženju humanizma propovijeda da se humanizam izdiže iznad materijalizma i idealizma i za tu tezu pridobiva ... Gramscija. Na sastanku urednika filozofskih časopisa u prosincu 1967. godine u Opatiji, Vranicki i Kangrga u ime »Praxisa« uvjeravali su da će čovjekovo otuđenje ostati vječnom pojavom i to ne samo u Hegelovu smislu, koji je u otuđenju vidio iskonsku i neprolaznu manifestaciju čovjekove borbe s prirodom, nego prije svega u Frommovu smislu, koji eternalizira suprotnost pojedinca i društva, naime spon-

tanost reagiranja pojedinca uvijek će biti u proturječnosti sa spontanošću reagiranja drugih pojedinaca. Vranicki i Kangrga, pozivajući se na Sartrea, isticali su da čovjek sve više gubi čak i aksiološku orijentaciju. Prešućujući klasnu borbu i njezinu ulogu u razvoju čovječanstva, »Praxis« se dakle faktički srozava na fatalističke pozicije, iako tako gromoglasno propovijeda čovjekovu »kreativnu« ulogu. Na istom je sastanku, drugi jedan suradnik »Praxisa«, Korać, nastojao pokazati kako može postojati dogmatski humanizam koji vodi u antihumanističku praksu i, s druge strane, autentični humanizam. Prvi ima, po njegovu mišljenju, deklarativno, scijentističko, tehnokratsko i pozitivističko obilježje, taj »humanizam« samo uništava dijalektiku i mijenja je u suhu, mrtvu apstrakciju — drugi je međutim konkretni humanizam, usmjeren prema slobodnoj, nesputanoj ljudskoj praksi. I ovdje mnogobrojni pridjevi zaklanjaju sadržajnu prazninu, jer naime što stvarno znači nesputana ljudska praksa, ljudska je praksa konačno uvijek usmjerena na svladivanje različitih prepreka, da li humanizam po Koraćevu shvaćanju treba da znači *dolce far niente?*

Precjenjivanje i apsolutiziranje individualnog i subjektivnog činitelja ne vodi autentičnom »humanizmu« nego pokušajima stvaranja »marksističke« ontologije, tvorcem koje »Praxis« smatra Lukácsa. Upućuje na to, između ostalog, i Petrovićeva tvrdnja da »razgraničenje — materija i duh ne može biti prihvaćeno kao osnovna podjela u odnosu na svijet u kojem živimo i ne može biti osnov podjele čak ni u odnosu prema čovjeku. Na koji onda način pitanje o odnosu materije i duha može biti glavni problem filozofije?« (»Praxis«, broj 3, 1966, str. 332). To nije samo prekid s Engelsom, nego javni prijelaz na agnostičke pozicije koje faktički kamufliraju posvemašni subjektivizam.

U tom duhu također valja razumjeti Filipovićeve izjave, koji, uspoređujući Marxa i Husserla, tvrdi da je »misao te obadvojice filozofa vrlo međusobno bliza, a to proistječe iz činjenice da oni jednako shvaćaju ne samo ulogu i zadatke filozofije nego i iz određenih razdoblja u kojima su živjeli« (»Praxis«, broj 5—6, 1967, str. 721), što se navodno izražava u zajedničkom postulatu o tome kako filozofija »djeluje na život oblikujući ga i upravljajući njime« (»Praxis«, broj 5—6, 1967, str. 718). Tako dakle valja shvatiti da i kod Marxa filozofska misao ima biti gradivo svijeta. *Sapienti sat!* Grlić čak ide još dalje, jer razmatrajući problem zajedničkog odnosa stvaralaštva i prakse imputira Marxu srodnost čak s Nietzscheom, jer je navodno i Marx zahtijevao individualnu slobodu i nepriznavanje životnih autoriteta (»Praxis«, broj 5—6, 1967, str. 574—575). Tako je dakle prepariranju Marxa u pravcu humanističkog antropologizma svrha preobrazba Marxa materijalista i Marxa idealista, razdvajanje Marxa historičara od Marxa filozofa. Kao povjesničaru Marxu se pristupa s visoka, jer je Marxovo poimanje povijesti »krajnje pojednostavljeno i ne odgovara specifičnoj težini njegove filozofske koncepcije«

(»Praxis«, broj 3, 1967, str. 324), a kao filozof Marx se imenuje misliocem koji je vidio čovjeka u svjetlu »antropološkog humanizma«, koji Korać interpretira posve idealistički.

Dakle, kad se sve svede, »Praxis« bi želio unazaditi Marxa čak ne ni na Feuerbachovu poziciju, nego na poziciju »Naturphilosophie«. Valja pri tom naglasiti da je nonšalantnost s kojom »Praxis« tretira klasike marksizma ponekad upravo zazorna, nije ovdje riječ ni o kakvoj deifikaciji Marxa, Engelsa ili Lenjina, nije u pitanju nikakvo suprotstavljanje »obaranju svetinja«, nego naprosto mislim na znanstveno poštenje. Prepariranje riječi klasika *ad usum delphini* naprosto izaziva gađenje, jer takve postupke sebi ne dozvoljavaju ni Bigo, ni Calvez, ni Rubel, koji nikako nisu marksisti. Ne znam da li je praksa »Praxisa« vrijedna monografije, ali povjesničar filozofske periodike imat će jednom priliku da šire pokrene pitanje znanstvene solidnosti tog časopisa.

KAKO »PRAXIS« SHVAĆA REVOLUCIJU

Kako socijalizam shvaćaju autori i urednici »Praxisa« izrečeno je *expressis verbis* u referatu Rudija Supeka, drugog glavnog urednika »Praxisa«, na četvrtoj sesiji korčulanske »ljetne škole«. Govorio je on tamo da je »cilj povijesnog razvoja nedvojbena težnja i n d i v i d u a l i z i r a n j u humanizma, obogaćivanju čovječanstva u ime višestranosti, originalnosti i individualne genijalnosti — a takvo se obogaćivanje može postići samo kroz dijalog s onim što je u čovjekovu duhu univerzalno« (»Praxis«, broj 5—6, 1967, str. 564). Ako to prilično mutno izlaganje povežemo s izjavom Vranickog da se »temeljne Marxove misli ne nalaze ni u koncepciji klasne borbe... ni u koncepciji diktature proletarijata... ni u koncepciji društvene revolucije... nego u originalnim koncepcijama čovjeka, povijesti, slobode, čovjekova oslobađanja« (»Praxis«, broj 3, 1967, str. 57), onda će se linija »Praxisa« pokazati doista jednostavna — visokoparne riječi kad je u pitanju sutrašnjica, a bijesna kritika kada je u pitanju današnjica socijalističke izgradnje. I opet nije stvar u kritici nego u usmjerenosti te kritike, naime ta kritika nije konstruktivna, ona je negacija. I nije slučaj kada se R. Muminović suprotstavlja jačanju socijalističke države, jer to navodno neizostavno vodi »administrativnom socijalizmu« i »tehnokratskom društvu« (»Praxis«, broj 1—2. 1967, str. 57), nije slučaj kada Supek dokazuje da »borba protiv birokracije predstavlja jedan od ključnih problema kako kapitalističkog tako i socijalističkog društva« (»Praxis«, broj 1—2, 1967, str. 28), a Vranicki postulira da bi trebalo radničko samoupravljanje razvijati u uvjetima ... zapadne demokracije, jer to bi »pokazalo da se borba ne svodi na mobilizaciju masa, na političke akcije... da postoji još jedna, druga temeljna strana društvene egzistencije, čije transformiranje mno-

go više utjcče . . .« (»Praxis«, broj 5—6, 1967, str. 647), pod čim razumijeva zloglasnu koncepciju »pankooperatizma« odnosno »partership«, a što je poznati postulat urastanja kapitalizma u socijalizam. Tačku nad »i« u tom pogledu stavlja Supek kada tvrdi da u suvremenom kapitalizmu porast životnog standarda »čini suvišnima klasne borbe i ideološke sporove, pretvara ih u neku vrstu anakronizama iz prošlog stoljeća« (»Praxis«, broj 2, 1967, str. 170—171, međunarodno izdanje). Što je potrebno još dodati da bi se pokazao antirevolucionarni stav »Praxisa«?

Jedan od brojeva »Praxisa« u 1969. posvećen je problemu *Marx i revolucija.* Taj je broj višestruko značajan. Tu je Marx predstavljen kao mislilac nezadovoljstva i pobune, a ne kao strateg revolucionarnog radničkog pokreta. Šta više kao mislilac koji se varao kada je tvrdio da su revolucije babice napretka, jer eto u takvim su zemljama kao što je na primjer Njemačka ogorčenje i pobuna doveli do hitlerizma (E. Bloch). Na stranama »Praxisa« H .Marcuse sugerira da konkurencija kapitalizma i socijalizma utječe na marksističku strategiju i teoriju današnjice i iskrivljuje je, i da je dakle jedino studentski pokret kadar povratiti »socijalistički humanizam«. Na stranama »Praxisa« izricani su sudovi kako revolucija uvijek ne bira pravi trenutak, oktobarska je bila prerana, i Marx je zapravo — ako se njegove prognoze usporede sa stvarnošću — padao iz greške u grešku (E. Fischer, O. Flechtheim), da revolucija pruža priliku nazadnim snagama (R. Berlinger), da u razvijenim kapitalističkim zemljama nema više uvjeta za revoluciju, jer su tamo ekonomski interesi odrješito odvojeni od ideologije, a radnička klasa nije nosilac socijalističke ideologije (J. Habermas), da će tehnička inteligencija postati nova avangarda (N. Birnbaum), da će socijalizam tako dugo ostati neostvariv postulat dok ne nastane socijalistička etika (A. Künzli) itd. itd. Budući da smo se u uvodu ogradili da nećemo komentirati poglede autora koji su povezani s drugim filozofskim krugovima i koji samo gostuju na stranama »Praxisa« ograničit ćemo se samo na nabrajanje koncepcija koje su ti »gosti« objavili, ali činjenica da su se strane »Praxisa« otvorile tim koncepcijama također ponešto govori o smislu »liberalizma« urednika »Praxisa«.

Jugoslavenski autori u »Praxisu« manje razmatraju perspektive revolucije, a više staljinovska iskrivljavanja. U podtekstu to zvuči mnogo jednostavnije: socijalizma još nigdje nema, jer suvremeni čovjek još nije do njega dorastao, napadajmo dakle prije svega odnose u SSSR-u, jer kapitalizam može više ponuditi nego Sovjetski Savez! Izravno to izražava Rudi Supek kada tvrdi da se Marxova predviđanja nisu ispunila, da je u staljinističkom razdoblju država počela gutati društvo, da je suvremeni kapitalizam u znanstveno-tehničkom napretku pronašao nove izvore snage, da se radnička klasa ne buni protiv kapitalizma uopće nego samo protiv nekih njegovih antihumanističkih aspekata, da prema tome proces socijalističkih promjena treba da pođe u pravcu

obrane od »etatističkog socijalizma« (»Praxis«, broj 1, 1969, str. 6—16, međun. izd.) — sve to, ako se oljušti bitni smisao iz cvjetnog omotača, znači ne revoluciju nego urastanje kapitalizma u socijalizam. Alternativa s kojom se pojavljuje »Praxis« nije kapitalizam ili socijalizam, nego formalni »totalitarni« ili »humanistički« socijalizam. Dakle prividni napad na »totalitarni« socijalizam faktički znači izbor... kapitalizma, jer kako »humanističkog« socijalizma uskoro biti neće, bolje je da bude kapitalizam!

Na stranama »Praxisa«, M. Kangrga dokazuje da, premda je Marxova misao prožeta revolucionarnim duhom, nije lako uhvatiti misao samog Marxa kako je on tu revoluciju stvarno shvaćao, za Kangrgu je samo toliko sigurno da je Marx revoluciju vezivao za »ljudsku emancipaciju« (»Praxis«, broj 1, 1969, str. 26—36, međ. izd.), što također nešto govori, ako se uzme u obzir da je Marx nedvosmisleno o tome govorio, na primjer u vezi s pariškom komunom, i teško je pretpostaviti da je Kangrga to tako lako zaboravio.

Tipologijom revolucije bavi se Marković, koji određuje revoluciju kao radikalnu transformaciju ne samo u političkoj sferi nego i u sveukupnosti međuljudskih odnosa. U svjetlu tako široko shvaćenog pojma revolucije sklon je i promjene do kojih dolazi u suvremenoj Švedskoj shvatiti kao revolucionarne promjene (»Praxis«, broj 1, 1969, str. 41—54, međ. izd.). Otud široke simpatije »Praxisa« prema tzv. novoj ljevici, koja, kako s oduševljenjem ističe Grlić, nema programa, čak ponekad ne zna što želi, ali zna što ne želi, i upravo ga to privlači, jer to je navodno borba s programskom frazeologijom, rehabilitira aktivitet i bori se protiv svekolike institucionalizacije kritike i humanizma (»Praxis«, broj 1, 1969, str. 110—117, međ. izd.). Slično tvrdi Kangrga da nema nikakve »teorije revolucije«, jer revolucija je spontanost sama po sebi, revolucija ne iscrpljuje svoje zadatke u oblasti političke i društvene djelatnosti, revolucija nije samo motorna snaga povijesti nego i najintimniji čovjekov stimulans, revolucionarna spontanost jest upravo ljudska autentičnost. U revolucionarnim pokretima mjesto organizirane manipulacije treba da zauzme samoorganizacija, a to upravo donose, po njegovu mišljenju, studentski pokreti (ibidem, str. 26—36). Slično smatra H. Lubasz da u stvarnosti nema revolucionarnog proletarijata, da ga je naprosto Marx izmislio, da je to idealizacija, jer revolucionarni se duh može pojaviti kod svakog kao izraz pobune (ibidem, str. 288—290). Tako dakle klasna borba treba da bude zamijenjena »buntovništvom«.

IDEJNI LIK »PRAXISA«

To što je ovdje pokazano vjerojatno dosta jasno govori da, bez obzira na subjektivne intencije autora članaka objavljivanih

u »Praxisu«, njihove izjave malo imaju zajedničkog s autentičnim marksizmom. Kao društveno-politički fenomen stav »Praxisa nije ni usamljen ni nov. Ono što je Marx pisao u *Komunističkom manifestu* pod adresom tzv. pravog njemačkog socijalizma sredine XIX stoljeća pogađa svojom oštricom i tražitelje »autentičnog« socijalizma u »Praxisu«. Zar predstavljeni izvodi Petrovića, Supeka, Kangrge, Grlića, Koraća i drugih ne izražavaju ne revolucionarni stav nego čisti intelektualni bunt protiv svega i svakoga u teoriji, a istovremeno slaganje s tako osuđenom stvarnošću u praksi? Zar se zaista može povjerovati da bi se ljudi koji su sami sudjelovali u oslobodilačkom ratu mogli ozbiljno odnositi prema studentskim pobunama? Ako revolucionarne snage traže tamo gdje ih se ne može naći, zar iz toga ne proizlazi očit zaključak da oni revoluciju uopće i ne žele? Zar ih se, kada zaboravljaju na Engelsove riječi koje je on izgovorio nad Marxovim grobom — »Marx je bio prije svega revolucionar. Pridonijeti na ovaj ili onaj način obaranju kapitalističkog društva i državnih institucija koje je on stvorio, pridonijeti oslobađanju suvremenog proletarijata kojega je on prvi učinio svjesnim vlastitog položaja i vlastitih potreba, svijesti o uvjetima njegova oslobođenja — to je bila prava svrha njegova života« — može zbiljski smatrati marksistima?

Stvar konačno nije u tome što oni razgolićuju nedostatke socijalističke izgradnje — to je čak dobro, stvar nije u tome što se oni bore sa zaostacima staljinizma — i to je dobro, stvar je ipak u tome da se oni pod izgovorom te borbe bore protiv socijalizma uopće, i da su upravo zato tako c i j e n j e n i u kapitalističkom taboru! Socijalizam prenesen u daleke regione budućnosti, »socijalizam« koji se ne diže na radničkim plećima nije buržoaziji opasan, ako dakle grupa intelektualaca može unijeti ferment koji će smetati tešku gradnju socijalizma, onda je kapitalističkom svijetu taj ferment koristan, a hurasocijalistička frazeologija nije im strašna. Htjeli mi to ili ne, »Praxis« nije tu najvažniji, bitna je međutim objektivna funkcija tog časopisa. Onako kao što su njihovi prethodnici »pravi« socijalisti doveli do toga da je »satkana paučinom spekulativnih razmatranja, izvezena cvjetićima visokoparne fraze, natopljena sentimentalnom rosom raznježenosti — ta je pretenciozna haljina u koju su njemački socijalisti uvili nekoliko svojih košćatih »vječnih istina«, samo povećala prodaju njihove robe među tom publikom (tj. među buržoazijom — S. Z.)« (K. Marx — F. Engels: Izabrana djela, t. I, str. 50, Warszawa 1949), tako i »Praxis« svojim traganjem nije unaprijedio marksizam, a njegova je »ljevičarska« fraza postala udoban oblik ideološke diverzije.

Stvaralački marksizam itekako je potreban u sadašnjem trenutku, ali stvaralački marksizam nije eklekticizam i nije frazerstvo, vitalna se snaga ne može zamijeniti drhtavom nemoći. Marksizam mora ići naprijed, a ne natrag. Propovijedanje koncepcije »otvorenog« marksizma najčešće je propovijedanje »pse-

udomarksizma«, to je samo simuliranje intencija daljnjeg razvoja marksizma, a u biti to je pokušaj infiltriranja marksizmu dijametralno tuđih koncepcija u spoznajnom i metodološkom, a najčešće i političkom pogledu. Taj pseudomarksizam »očito ima svoje gnoseološko korijenje«. »Nedvojbeno je to jalov cvijet, ali cvijet koji raste na živom drvetu živog, plodnog, zbiljskog, snažnog, svemogućeg, apsolutnog ljudskog znanja« (V. Lenjin, Zeszyty filozoficzne — Filozofski svesci — Warszawa 1956. str. 339). Pojava »Praxisa« nije slučajan fenomen, neizbježan je to sporedni proizvod razvojnog procesa kroz koji prolazi suvremeni marksizam, upravo atraktivnost marksizma razlogom je što čak i koncepcije koje su daleko od marksizma pokušavaju inkorporirati neke njegove misli i prefarbati svoje vlastite firme u tobože marksističke. Ipak stvaralački marksizam nema ništa zajedničkog s ljevičarskim radikalizmom, stvaralački je marksizam onaj marksizam koji prima nova dostignuća suvremene znanosti, koji uopćava ono što je novo oslanjajući se na prokušanu dijalektičku metodu, a nije to nekakva mehanička slitina s koncepcijama koje su izrasle na posve drugom tlu.

Prevedeno s poljskog iz varšavskog časopisa »*Studia Filozoficzne,*« broj 6/1970, str. 103—117.

OBAVIJEST REDAKCIJE »PRAXIS«

Redakcija časopisa »Praxis« uputila je 19. XI 1970. slijedeće pismo profesoru Muhamedu *Filipoviću*, iz Sarajeva, članu Redakcijskog savjeta našeg časopisa:

Redakcija časopisa PRAXIS
ZAGREB — Đure Salaja br. 3

Zagreb, 19. XI 1970.

Drugu
Muhamedu FILIPOVIĆU
SARAJEVO — Filozofski fakultet

Poštovani druže M. Filipoviću,

Vi ste u časopisu FILOSOFIJA br. 3—4/1969 (str. 131—156) objavili članak pod naslovom »KONCEPCIJE NAŠE FILOZOFIJE O NJENOJ ULOZI I ODNOSU U DRUŠTVU«, koji po općem (a možda i po Vašem vlastitom?) mišljenju predstavlja ne samo kritičko razmimoilaženje i razračunavanje s nekim stavovima grupe filozofa i sociologa, okupljene oko časopisa PRAXIS, nego i oštar napad na njezinu opću filozofsku (i ne samo filozofsku) orijentaciju. Vi ste spomenuti članak objavili kao dugogodišnji suradnik i član redakcijskog savjeta časopisa PRAXIS. Nas bi zanimalo, zašto Vi taj članak niste u prvom redu ponudili redakciji, čiji ste član i na djelatnost koje se on odnosi? Poznato Vam je da smo uvijek kritički gledali na vlastitu djelatnost, pa smo povremeno pozivali članove redakcijskog savjeta (kao i mnoge druge kulturne i javne radnike i naše suradnike), pa tako i Vas osobno, na sastanke i diskusije, na kojima se otvoreno i kritički raspravljalo o djelatnosti časopisa u svim njezinim vidovima.

Nije nam poznato, zašto niste uzeli riječ na tim sastancima, kako biste kao član redakcijskog savjeta časopisa pripomogli raščišćavanju eventualnih spornih pitanja i poboljšanju djelatnosti časopisa u cjelini, ali kad ste to već uradili u obliku članka, nije li Vam Vaša intelektualna odgovornost, a u ovom slučaju i izvjesna obaveza kao člana redakcijskog savjeta, kao i Vaše drugarstvo spram drugova, s kojima ste dobrovoljno odlučili da surađujete, nalagalo da dotični članak najprije ponudite redakciji čiji ste član i koju kritički ocjenjujete?

Da li biste nam mogli objasniti kako Vi, kao član redakcijskog savjeta, gledate na sebe kao autora spomenutog članka, kako tumačite Vaš postupak s objavljivanjem članka i Vaše stavove iznešene u njemu, budući da mnogi čitaoci tog članka i suradnici časopisa PRAXIS smatraju da ti stavovi, pored ostalog, stavljaju u pitanje Vas kao člana redakcijskog savjeta?

Nadamo se da ćete nam uskoro odgovoriti na ovo pitanje. Pogotovu, što Vi vrlo dobro znadete da naša redakcija, kao intelektualna zajednica, strogo stoji na stanovištu slobodnog udruživanja koje pretpostavlja i slobodu razilaženja.

Očekujući Vaš skori odgovor

s drugarskim pozdravom
U ime redakcije:
Rudi Supek, v. r.

Redakcija sve do zaključenja ovog broja nije primila odgovor od prof. Muhameda Filipovića, pa kad bi naša pitanja postavljena u pismu imala bilo kakav »istražni« značaj, mogli bismo samo zaključiti: quid tacet consentire videtur. No, kako je riječ o najobičnijim normama intelektualnih komunikacija, koje važe za sve kulturne sredine s kojima smo dosada saobraćali, to možemo jedino zaključiti da prof. Muhamed Filipović naprosto prezire časopis u čijem se redakcijskom savjetu nalazio ili, možda, samoga sebe kao člana tog savjeta. Postoji, naravno, i mogućnost da se radi i o psihologiji pojedinaca koje diskontinuitet u javnom djelovanju ne uznemiruje, pa ne osjećaju potrebu da se na nj osvrću. Za nas, međutim, nikakva dilema ne postoji da je prof. Muhamed Filipović prestao biti (kada zapravo?) član redakcijskog savjeta časopisa »Praxis«.

Redakcija »Praxis«

KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA
Korčula od 22. do 31. augusta 1971.
VIII međunarodno zasjedanje

Opća tema:

UTOPIJA I REALNOST

Posebne teme u odgovarajućim sekcijama:

1. Spontanost, organizacija i anarhija
2. Suvremeni kapitalizam i revolucija
3. Socijalizam i ekonomija
4. Socijalizam i kultura

O općoj temi kao i o svakoj od navedenih posebnih tema bit će održano nekoliko predavanja (s diskusijom) u plenarnim sjednicama. Isto tako o svakoj od posebnih tema bit će organizirana diskusija na temelju kraćih saopćenja u odgovarajućim sekcijama.
Rad svake sekcije odvijat će se na francuskom, njemačkom i engleskom jeziku, a osim toga moći će se, u okviru programa, prema interesu organizirati i ad hoc diskusione grupe. Tačan program rada s imenima predavača bit će objavljen kasnije.
Molimo sve koji žele učestvovati u radu Korčulanske ljetne škole da se radi informacija o radu obrate na adresu:

KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA
FILOZOFSKI FAKULTET
ZAGREB, Ulica Đure Salaja 3

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama

MISAO G. LUKÁCSA
REVOLUCIONARNOST, MORALIZAM I CINIZAM
SAMOUPRAVLJANJE I MANIPULACIJA DANAS
ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM
SARTRE I MARKSIZAM
SUVREMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA«

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja 3. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 10 novih dinara, u inozemstvu 1,25 dolara; godišnja pretplata iznosi 48 novih dinara; za inozemstvo 6 dolara (90 novih dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 90 novih dinara, za inozemstvo 11 dolara (165 novih dinara).

DŽEPNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 12,50 novih dinara, za inozemstvo 1,50 dolara (22,5 novih dinara); godišnja pretplata iznosi 40 novih dinara, za inozemstvo 5 dolara (75 novih dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 2 dolara ili 25 novih dinara; godišnja pretplata iznosi 7 dolara ili 105 novih dinara, dvogodišnja pretplata iznosi 13 dolara ili 195 novih dinara; trogodišnja pretplata iznosi 18 dolara ili 270 novih dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE, treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa RAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3.

CIJENA 10 NOVIH DINARA